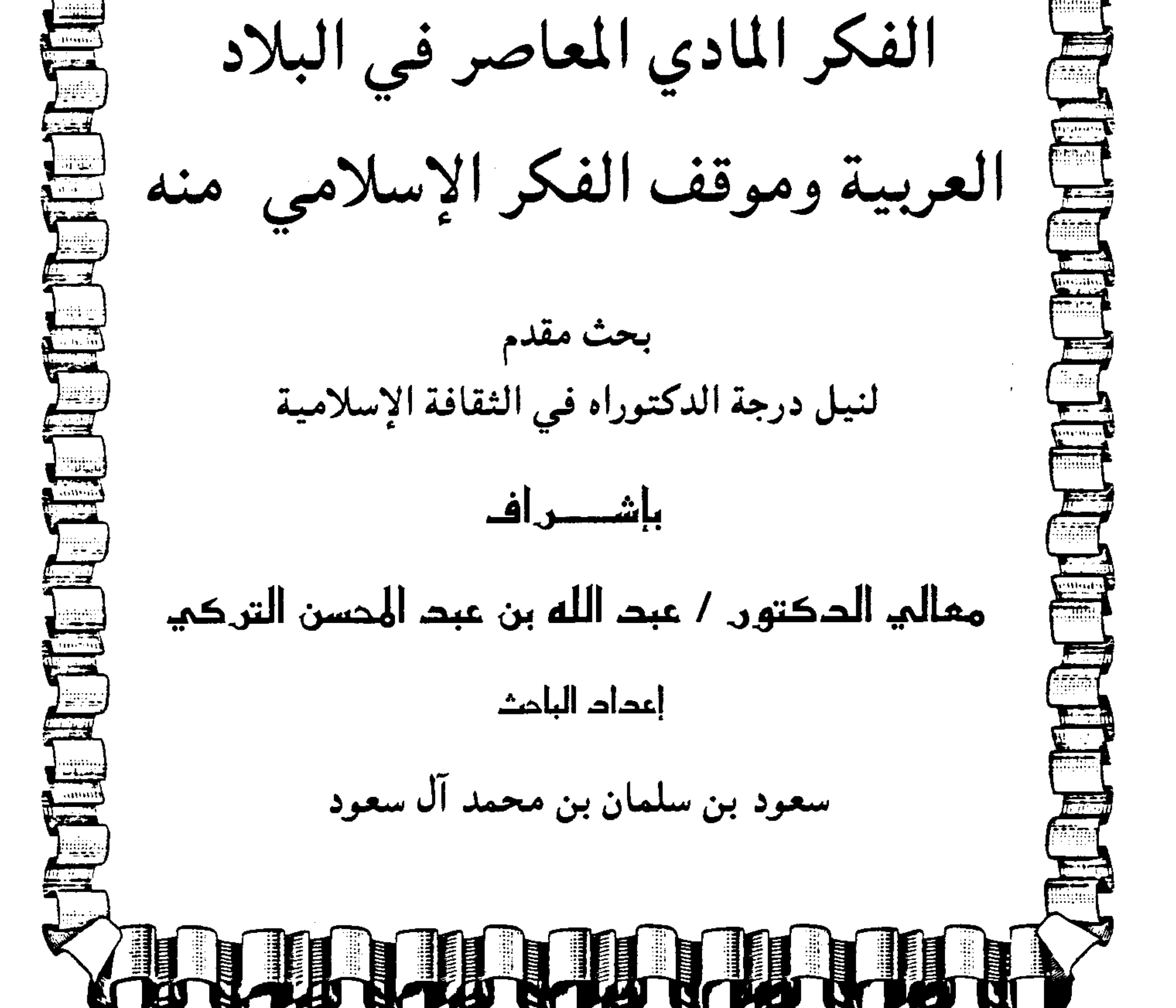


الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وموقف الفكر الإسلامي منه

بحث مقدم

لنيل درجة الدكتوراه في الثقافة الإسلامية

بإشـــــراف

معالي الدكتور / عبد الله بن عبد المحسن التركي

إعداد الباحث

سعود بن سلمان بن محمد آل سعود

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمـــــــــة

إن الحمد لله ، نحمده ونستعينه ونستهديه ، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا ومن سيئات أعمالنا ، من يهده الله فلا مضلّ له ، ومن يضللْ فلا هاديَ له. وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه وسلم..

أمابعد.

فبفضل من الله تعالى وتوفيقه ، كنت حريصاً - وأنا بصدد البحث عن موضوعٍ لتسجيل رسالة (الدكتوراه) فى قسم الثقافة الإسلامية بكلية الشريعة ، في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - على أن يكون بحثي مستهدفاً الإسهام في علاج قضية بارزة من بعض قضايا مجتمعات المسلمين المعاصرة ، ومن هنا وفي ضوء تلك الغاية ، فقد توجه الاختيار إلى أن يكون البحث في موضوعٍ ، شغل بال الأمة العربية وعقلها طوال حقبة زمنية تكاد تقترب من قرن من الزمان ، ذهبت فيه معظم البلاد العربية ما بين فئات وجماعات وهيئات وأحزاب مذاهب شتى ، تتجاذب بالحوار الساخن حيناً ، والقتال الضاري حيناً آخر ، ما بين معتنقٍ له معتقدٍ به ، أو رافض مقاومٍ له ساخطٍ عليه. هذا الموضوع هو: (الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وموقف الفكر الإسلامي منه).

وشاء الله تعالى أن تستغرق دراسة اختيار هذا الموضوع ، والتخطيط له ومرئيات مجلس قسم الثقافة الإسلامية ومجلس كلية الشريعة بالجامعة الموقرة حول مخططه وقضاياه وقتاً ليس يسيراً ، استهدفت الإلمام بما له علاقة بالموضوع ، سواء في ذلك ما كان منه تاريخياً ، أم فلسفياً ، أم اقتصادياً واجتماعياً ، أم

فكرياً عقدياً. وكان من البداهة ، أن يصدر البحث وفق الخطة ، وفي ضوء مقوماتها و أصولها وفروعها ، عن رؤية إسلامية مرتكزة على الكتاب السنة.

١ - خطة البحـث:

جاء هذا البحث وفق ما وجهت إليه الخطة العلمية له في ثلاثة أبواب ، وخاتمة على النحو الآتي:

- الباب الأول: الباب التمهيدي:

ويتضمن مدخلاً وثلاثة فصول ، وفق ما يأتي:

- المدخل: في أثر النهضة الأوروبية في اتجاهات الفكر المادي في الغرب.

- الفصل الأول: الفكر المادي في مقولات الماركسية ، وهو في مبحثين:

المبحث الأول: ماركس ونظرية المادية في العصر و الاقتصاد.

المبحث الثاني: فلسفة التاريخ في المادية التاريخية.

- الفصل الثاني: الفكر المادي في مقولاته العلمانية و التطورية. وهو في مبحثين:

المبحث الأول: الفكر المادي في مقولاته العلمانية.

المبحث الثاني: الفكر المادي في مقولات مذهب التطور.

- الفصل الثالث: الفكر المادي في المذهبين: الوضعي والذرائعي (البراجماتي). وهو في مبحثين:

المبحث الأول: الفكر المادي في المذهب الوضعي.

المبحث الثاني: الفكر المادي في المذهب الذرائعي (البراجماتي).

- الباب الثاني: في الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية. وجاء في أربعة فصول:

- الفصل الأول: في نشأة الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية. وفيه: مدخل وثلاثة مباحث ، وفق الآتي:

المدخل: في الاحتكاك العربي بالفكر الغربي الحديث.

المبحث الأول: ظهور الفكر المادي المعاصر والتوجيه لمناهجه في البلاد العربية ، وتم بحثه من جانبين:

أولاً - عوامل ظهور الفكر المادي المعاصر.

ثانياً - التوجيه لمناهج الفكر المادي المعاصر.

المبحث الثاني: دعوى جذور الفكر المادي في تراث المسلمين.

المبحث الثالث: الأقليات الدينية وأثرها في تسرب الفكر المادي المعاصر.

- الفصل الثاني: في انتشار الفكر المادي المعاصر وتطوره. وهو في ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: أثر الاستعمار في انتشار الفكر المادي المعاصر وتطوره ، وتم بحثه من جانبين:

أولهما: الاستعمار وتركيز الأهداف في لبنان.

ثانيهما: ألوان من الفكر الوافد وأساليبه ونماذجه.

المبحث الثاني: أثر مؤسسات التعليم والقيادات الفكرية في انتشار الفكر المادي المعاصر وتطوره ، وتم بحثه من جانبين:

أولهما: أثر المؤسسات التعليمية.

ثانيهما: أثر القيادات الفكرية.

المبحث الثالث: أثر الأحزاب والتنظيمات في انتشار الفكر المادي المعاصر وتطوره.

وتضمن هذا المبحث مدخلاً وثلاثة موضوعات على النحو الآتي:

المدخل: في الوضع الحزبي في البلاد العربية.

أما الموضوعات فهي:

أولاً - الحزبان الشيوعيان: السوري والمصري.

ثانياً - القوميون العرب.

ثالثاً - الاتحاد الاشتراكي في مصر.

- الفصل الثالث: في مجالات الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وآثاره. وهو في مبحثين:

المبحث الأول: مجالات الفكر المادي المعاصر في العقيدة والتعليم والاجتماع.

المبحث الثاني: آثار الفكر المادي المعاصر في مجالات العقيدة والتعليم والاجتماع.

- الفصل الرابع: في أزمة الفكر الماركسي وتهافت مقولاته ؛ وهو في مبحثين:

المبحث الأول: أزمة الفكر الماركسي في أسسه الفلسفية.

المبحث الثاني: تهافت مقولات الفكر الماركسي.

- **الباب الثالث:** في موقف الفكر الإسلامي من الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية. وجاء في مدخل وأربعة فصول:

- المدخل: في الفكر الإسلامي. وهو في مبحثين:

المبحث الأول: مقومات الفكر الإسلامي وخصائصه.

المبحث الثاني: مصادر الفكر الإسلامي.

- **الفصل الأول:** في الفكر الإسلامي في مجالي العقيدة والسلوك. وهو في مبحثين:

المبحث الأول: مجال العقيدة:

وفيه الموضوعات الآتية:

(١) الايمان بالنبوة والوحي.

(٢) الايمان باليوم الآخر.

(٣) الايمان بالقضاء والقدر.

المبحث الثاني: مجال السلوك:

وفيه الموضوعان الآتيان:

(١) أثر الايمان بالغيب في سلوك الفرد والمجتمع.

(٢) الدين وإثراء السلوك الإنساني.

- **الفصل الثاني:** في الفكر الإسلامي في مجالي: التأصيل ومواجهة التحدي. وهو في مبحثين:

المبحث الأول: مجال التأصيل: وفيه الموضوعان الآتيان:

(١) التراث ورجاله.

(٢) مؤسسات التعليم والدعوة.

المبحث الثاني: مجال مواجهة التحدي. وفيه أربعة موضوعات:

(١) في التحديات وبعض رجال المواجهة:

أولاً - في التحديات.

ثانياً - بعض رجال المواجهة.

وجرى التعريف بكلّ من:

أ - إمام الدعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب.

ب - جمال الدين الأفغاني.

ج - الشيخ محمد عبده.

د - الشيخ محمد رشيد رضا.

هـ - مالك بن نبي.

و - عباس محمود العقاد.

(٢) مواجهة الفكر الإسلامي للفكر المادي ، وفيه الموضوعات الآتية:

أ - رد الفعل الإسلامي ضد الفكر الوافد.

ب - الفكر المادي في ميزان النقد العلمي.

ج - فلسفة النقيض في الفكر المادي وحكم الإسلام فيها.

د - فساد الفكر المادي في ميزان الفكر الإسلامي.

(٣) العقائد القومية في ميزان الإسلام.

(٤) العلمانية في البلاد العربية.

- **الفصل الثالث:** في الفكر الإسلامي في المجالين الاجتماعي والإصلاحي.

وهو في مبحثين:

المبحث الأول: المجال الاجتماعي ، وفيه: مدخل وموضوعان على النحو الآتي:

المدخل: في عوامل التكوين الاجتماعي المعاصر:

(١) الإمكانات الاجتماعية والفكر الإسلامي في ظلها.

(٢) الحركات الاجتماعية السياسية.

وجرى في هذا الموضوع التعريف ببعض هذه الحركات وآثارها بعد التوطئة لذلك بمدخل وثيق الصلة بالموضوع ، وذلك وفق الآتي:

مدخل: في الفقه السياسي المعاصر في ضوء النظام الإسلامي.

أما التعريف ببعض الحركات فكان كالتالي:

أ - الحركة السنوسية.

ب - الحركة المهدية.

ج - أثر الحركتين السنوسية والمهدية في مقاومة الفكر المادي.

د - الحركة الإسلامية في المغرب العربي ، وأثرها في مقاومة الفكر المادي.

المبحث الثاني: المجال الإصلاحي ، وفيه بعد مدخل وثيق الصلة بقيادات الإصلاح موضوعان رئيسان تتفرع منهما موضوعات عدة ، وفق ما يأتي:

المدخل: في انتماء القيادات الإصلاحية إسلامياً:

(١) المجال الإصلاحي في نطاق الأفراد. وتم في هذا المجال بحث الجانب الإصلاحي عند كل من:

أ - الأفغاني ومحمد عبده.

ب - محمد رشيد رضا وأثره في المجال الإصلاحي.

ج - عبد الحميد بن باديس وأثره في الحركة الإسلامية الجزائرية.

(٢) المجال الإصلاحي في نطاق الجماعات والتيارات:

أولاً - الجماعات الإسلامية:

أ - جماعة أنصار السنة.

ب - جماعة التبليغ.

ج - الإخوان المسلمون.

ثانياً - تيارات الصحوة الإسلامية. وتم بحث هذا الموضوع من جانبين أساسين هما:

أ - أثر الدعاة والمفكرين المسلمين في نشأة تيارات الصحوة الإسلامية. وقد جرى بحث ذلك من خلال الآتي:

١ - شخصية حسن البنا الفكرية.

٢ - الجانب الفكري عند عبد القادر عودة.

٣ - الجانب الفكري عند سيد قطب.

ب - مسار تيارات الصحوة الإسلامية وفكرها.

وقد جرى بحث ذلك وفق الآتي:

١ - مسار تيارات الصحوة الإسلامية ومراحله.

٢ - فكر تيارات الصحوة الإسلامية وتوجهاته ، وفيه الموضوعات الآتية:

أ - الجانب الفكري والعقدي عند جماعة الجهاد.

ب - الصحوة الإسلامية ومجابهة الفكر المادي.

ج - حول مقولات الصحوة ومظاهرها.

- <u>الفصل الرابع</u>: في الفكر الإسلامي في المجال الحضاري العالمي. وهو في مدخل ومبحثين:

المدخل: في الأصول التاريخية والفكرية للحضارة الغربية.

<u>المبحث الأول</u>: أزمة الحضارة الغربية ، وبحث ذلك من خلال موضوعين رئيسين:

(١) فلسفة الفكر السياسي وآثارها في الحضارة الغربية. وفي هذا الموضوع جرى بحث ما يأتي:

أ - بعض رواد فلسفة الفكر السياسي في العصر الوسيط:

أولاً - فلسفة الفكر السياسي عند توما الأكويني.

ثانياً - بعض رواد فلسفة الفكر السياسي في العصر الحديث.

وقد تم بعد توطئة يسيرة في الفلسفة السياسية عند بعض فلاسفة هذا العصر عرض فلسفة الفكر السياسي عند كل من:

أولاً - توماس هوبز.

ثانياً - سبينوزا.

ثالثاً - جون لوك.

(٢) النزعات المادية في بنية الحضارة الغربية ، وفيه هذان الموضوعان:

أ - تراث الحضارة الغربية الموروث.

ب - بُعد الحضارة الغربية عن الهدي الإلهي.

المبحث الثاني: الفكر الإسلامي وعلاقته بالحضارة الغربية ، وفيه مدخل وموضوعان رئيسان ، كما يأتي:

المدخل: في أثر المسلمين في الغرب:

أ - عمليات الاستنارة التي قام بها المسلمون.

ب - الاحتكاك الغربي بالمسلمين وآثاره على الغرب. وذلك من خلال البحث في الآتي:

أولاً - الاحتكاك إبان الحروب الصليبية.

ثانياً - الاحتكاك في الفترة الاستعمارية.

ثالثاً - آثار الاحتكاك على الغرب.

(١) الفكر الإسلامي ورؤيته للحضارة الغربية ، وفيه بُحث الآتي:

أ - البُعد الغربي وتراثه الديني.

ب - البُعد الشرقي وتراثه الإلحادي.

ج - مظاهر مرضية في الحضارة الغربية.

(٢) الفكر الإسلامي والصراع مع الفكر الغربي ، وفيه بحث الآتي:

أ - محاولة الفكر الغربي اختراق العقل العربي المسلم.

ب - مجابهة الفكر الإسلامي المعاصر للفكر الغربي.

خاتمة: وتتضمن خلاصة الرسالة ، وأبرز نتائج الدراسة.

(٢) منهــج الدراســة:

لا بد من إلقاء الضوء على المنهج الذي التزمت الدراسة الأخذ به ، وفق ما يقتضيه البحث ، وحرصت على مراعاة أصوله وقواعده.

ولعل ما يمكن أن يقال هنا ، هو: أن كثيراً من القضايا المتعلقة بهذا الموضوع ، تتسم بالتشعب والتداخل ، حيث يتصل بعض القضايا ببعض مما له علاقة بموضوع: «الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وموقف الفكر الإسلامي منه».

ولذا كان لا بد من تعدد مناهج البحث تبعا لاختلاف الموضوع.

فمثلاً: كان لا بد من المنهج التاريخي في دراسة الموضوع الخاص برصد ما قام به المسلمون في مجال الردّ على الاتجاه المادي ؛ وكان لا بد ونحن بصدد البحث في الفكر وأبعاده - أن تكون الدراسة تحليلية تقويمية لما تم من معالجة ودراسة منذ أن بدأت علاقة البلاد العربية بالفكر المادي. وكذلك فيما يتعلق بالاتجاه المادي - ممثلاً في الفكر التجريدي باعتباره دراسة فلسفية بحتة في ميزان الفكر الإسلامي - ولعل مما لايخفى أن مخطط البحث الذي أقر بعد دراسات وتعديلات أجراها قسم الثقافة الإسلامية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، أصبح يتسع ليشمل معالجات وقضايا عديدة تتصل بهذا الموضوع ، وبخاصة أن هذا البحث كان يستهدف تجاوز الدراسات التي حاولت معالجة بعض جوانب هذا الموضوع فحسب ، ووقفت عند بعض جزئياته ، ولم تقطع فيه برأي منهجي يحسم موقف الفكر الإسلامي إزاء الفكر المادي وتداعياته من تطبيقات وعقائد.

وحيث إن الموضوع - كما سيتضح من خلال المعالجة - مركب ومتداخل بسبب علاقة كثير من جوانب الفكر المادي بالتطبيقات المتمثلة في الأنظمة والواقع ، والمتشابكة بمفاهيم عدة: دينية وتاريخية واجتماعية وغيرها ، فإنه لابد

أن تتخذ الدراسة من المناهج ما يتفق مع جوانب هذا التداخل في الموضوعات، التي قد يترتب كل منها على الآخر. وقد رؤي في ضوء توجيهات معالي الأستاذ الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي مدير جامعة الإمام محمد ابن سعود الإسلامية ، المشرف على هذه الدراسة ، الذي بذل من وقته وجهده وتوجيهه - جزاه الله خيراً - الشيء الكثير ، أن تتضمن المعالجة هذا السياق المعروض ، بحيث يكون الجانب التاريخي بمثابة إطارٍ للفكر المادي عربياً وعالمياً، حيث نشأ وازدهر ، ثم انتقل وتطور ، وكان هذا ضرورةً علمية تتصل بالموضوع ، وتعالج بعضَ أبعاده.

أما الدراسة التحليلية التقويمية لما قام به العلماء والمفكرون والباحثون في التعامل مع الفكر المادي ، سواء تلك القوى التي عارضت الفكر المادي وقاومته ، أم تلك التي تعاملت معه ورحبت به ، فكانت تمثل جانباً مهماً يتصل بالموضوع ويكشف بعض جوانبه ، وكان لا بد من أن يكون المنهج النقدي للجوانب الفكرية والفلسفية في أطروحات الفكر المادي ومقولاته ، من صلب المعالجة لهذه الدراسة التي نحن بصددها عن الفكر المادي ، ولذا فقد نهجنا في قضايا هذه الدراسة وموضوعاتها نهجاً يعتمد كل هذه الأساليب في عرض المادة العلمية ، وتقويمها ، ونقدها ، والحكم عليها.

ولعل الأخذ بهذه المناهج يدعو أحياناً إلى بعض التفصيل الدقيق في دراسة زاوية تاريخية ، أو التحقيق في واقعة سياسية اختلفت حولها الآراء. كما كان يفرض أحياناً القيام بنقول واستشهادات لقيام الحجة في الموضوع المعالج ، كما يقتضى كذلك سوق النقيض لفكره ومنهجه من صلب مادة فكره وصميم قوله.

ثم إن طبيعة البحث ومسرحه - وهي البلاد العربية ، بوصفها مساحة لرصد العمل الفكري - ليست يسيرة ولا سهلة ، والحقيقة: أن هذا الفكر المادي في

البلاد العربية في بعديه الفلسفي والتطبيقي ليس فكراً عربياً خالص المنشأ والهوية ، فالبيئة والتاريخ والتجارب والرجال ، كل ذلك مما يعد من صلب موضوع الفكر المادي ليس عربيا خالصاً ، ولذا كان لا بد من العرض التاريخي تارة والفلسفي تارة أخرى ، بل كان لا بد أحياناً من الترجمة لبعض الرجال ، والتعريف ببعض المذاهب ، وهي أمور ساعدت كلها على أن يتعدد منهج التناول العلمي ، فيجيىء بهذا الأسلوب الذي حددته طبيعة الموضوع الواسعة؛ ولذا جاءت المعالجة في هذه الدراسة بهذه السعة، التي بذل فيها أقصى الجهد.

وإذا كان ما جاء في هذا العرض المنهجي يلقي الضوء على منهج التناول العلمي الذي أخذت الدراسة به ، فإنه لا مناص من الإشارة إلى ما تم في ضوء المخطط العام للبحث ، وهو - والحمد لله - واسع ومتعدد الجوانب ، من الالتزام بأركانه ومقوماته وفصوله وبحوثه ووحدة عناصره الأساسية ، إلا أن ذلك لم يحل دون الاستجابة لما يقتضيه البحث أحياناً من التصرف اليسير في دمج بعض الفروع ببعضها الآخر ، أو إغفال بعض الجزئيات الهامشية مما لا يشكل ركناً موضوعياً في البحث ، وبخاصة عندما تكون قد عولجت في سياق جوانب أو جزئيات مهمة.

ويمكن القول: إن هذا المنهج الذي اعتمد العرضَ التاريخيَ والتقويمَ الفكريَ أو النقدَ العقدي ، والتحليلَ الفلسفي ، وبيانَ الحكمِ الإسلامي في قضية شائكة كالتي نحن بصددها ، وهي: قضية: (الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية) ، كان ضرورة علمية في محاولة لإمكان الحصر واستقراء الجوانب الفكرية المكونة لهذا الموضوع.

ثم إن المنهجية التقويمية ، كانت تفرض على الباحث أن يكشف عن العوامل والمقومات في صنع أي توجه فكري أو نظام ، للكشف عن جوانب

السلب والإيجاب في هذه التوجهات والأنظمة أو تلك المذاهب ، بروح موضوعية خالصة ، حرصاً على أن يقوم النقد على أسس مبرأة من أي حيف ، وذلك لطرح النقيض الفكري في وجه الفكر المادي وتداعياته في البلاد العربية ، عبر المجالات والمؤسسات والمنظمات والمراكز التي أثر فيها الفكر المادي ، أو تأثرت به، وفق نظرة متوازنة عادلة ، تتبنى النتائج وتحكم عليها ، وفق مقدماتها ، لا وفق الهوى أو الأحكام المطلقة.

ومع أن الإطار العام للدراسة - وفق الخطة العلمية - يتضمن معالجات شتى لموضوع تتشعب جوانب الفكر فيه ، إلا أن السمة الغالبة على جوّ المعالجة العام ، هو الدراسة النقدية ، بحكم أن ذلك هو الهدف الأسمى للبحث ، ومن هنا فإن هذا المنهج الذي تضمن بين جوانحه عدة مناهج ، حرص على أن يتجاوز القصور المنهجي في بعض الدراسات التي تناولت هذا الموضوع من زاوية واحدة ، وبنفَس علمي واحد ، الأمرُ الذي أدى بطائفة من الباحثين إلى أن يتناول كل واحد منهم وحدة من الموضوع ، أو جزءاً من القضية ، ومن هنا تحاول هذه الدراسة أن تسهم بهذا المنهج المتعدد الجوانب في إمكان حصر أكبر مساحة تجمع شتات القضايا والموضوعات المتصلة ، أو المتعلقة بجوانب هذا الموضوع ، سواء منها ما كان فلسفياً أم تاريخياً ، أم عقدياً ، مما يتعلق بالفكر المجرد ، أم ما كان مذهبياً أم نظامياً مما له علاقة بالنظم وبالتطبيقات في دنيا العمل الاجتماعي أو التعليمي ، الأمر الذي نأمل أن يساعد البحث العلمي في إصدار الحكم الصائب ديناً وفكراً واعتقاداً حول حجم واسع من التداعيات الفكرية والاجتماعية والثقافية ، المترتبة على مقولات الفكر المادي والعمل بها ، مذهباً واعتقاداً وفلسفة في معظم البلاد العربية التي تعرضت لتجربة الفكر المادي المعاصر ؛ وعاشتها تجربة بالسلب والايجاب على السواء.

وقبل أن أنهي هذه المقدمة ، لا بد لي من أن أسجل بالتقدير والعرفان شكري ودعائي لرئيس قسم الثقافة الإسلامية وأعضاء القسم في كلية الشريعة في جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، على ما بذلوه من رأي ونصح ومشورة ، بل وتعديل وتصويب فى قضايا مخطط هذا البحث. كما أشكر مجلس كلية الشريعة، وعميدها على ما أتاحوه لي من وقت وعون وتوجيه طوال فترة إعداد هذه الرسالة.

أما معالي الأستاذ الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي مدير جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية ، المشرف على الرسالة ، فإني لا أجد ما أقدمه إليه غيرَ صادقِ الدعاء لله تعالى أن يجزيه خير الجزاء على ما بذل مشكوراً ، توجيهاً ومراجعة وتصويباً وتحقيقاً وضبطاً في مسار البحث ، طوال فترة جمع مادة هذه الرساله وإعدادها وكتابة فصولها ومباحثها التى عالجت قضاياها ، كما أرجو الله عزوجل أن تكون جهود الجميع خالصة لوجهه تعالى.

هذا وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

وصلى الله وسلّم وباركَ على نبينا محمد ، وعلى آله وصحبه وسلّم.

سعود بن سلمان بن محمد آل سعود

الباب الأول

باب تمهيدي: ويتضمن مدخلاً وثلاثة فصول:

المدخل: في أثر النهضة الأوروبية في اتجاهات الفكر المادي في الغرب.

الفصل الأول: الفكر المادي في مقولات الماركسية.

الفصل الثاني: الفكر المادي في مقولاته العلمانية والتطورية.

الفصل الثالث: الفكر المادي في المذهبين الوضعي والذرائعي.

مدخل في أثر النهضة الأوربية
في اتجاهات الفكر المادي في الغرب

تحتم دراسة المعتقدات والمذاهب والمصطلحات الفكرية والفلسفية مما له صلة بالفكر المادي بعامة ، وبالنزعات الإلحادية بخاصة - الوقوف ولو بإيجاز على عوامل الزمان والمكان التي أثرت في تشكيل الفكر المادي ، أعني أنه لابد من دراسة البيئة الأوربية والتطور التاريخي الذي عاشته إبان تولد الفكر المادي المعاصر الذي ساهم لفترة من الزمن في صناعة التطورات والمتغيرات الدولية ، والذي هو «بوصفه فلسفةً وفكراً» موضوع دراستنا في البلاد العربية منذ بدأ الاحتكاك العربي بالغرب عند مطلع القرن التاسع عشر الميلادي.

وقبل أن نعرض في هذا الباب بعض أهم القضايا الفكرية والفلسفية التى يدور حولها بحث «الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وموقف الفكر الإسلامي منه» نقدم تمهيداً فكرياً لمعرفة نشأة «الفكر» المادي وتطوره عبر أثوابه وألوانه وأصباغه العديدة ؛ حيث إنه من أجل ذلك كان لابد من دراسة طبيعة العصر والعوامل التى أسهمت في نمو الفكر المادي وتطوره وبروزه من خلال ما ادّعاه من المزاعم والمقولات العلمية ، بعد أن كان فلسفة تجريدية خالصة.

القرن التاسع عشر واضطراب المفاهيم في الغرب:

لانريد للبحث - وكما هو وفق الخطة العلمية المنوط بها - أن يتوغل تاريخياً - في مجال العقائد والمذاهب والأنظمة ذات النزعة المادية - فيما هو أبعد من تداعيات القرن التاسع عشر الميلادي وحتى اليوم حول طبيعة الفكر المادي ، فقضية «الفكر المادي» واسعة ، والميدان التاريخي لها عميق وممتد عبر مراحل موغلة وبيئات عديدة قبل الميلاد وبعده ، خاصة إذا كان في الاعتبار النظر إلى المرحلة التاريخية من عمر تطور الشعوب التي يمثلها القرن التاسع عشر وما بعده ... إنها بمثابة «السوق التاريخي» الذي صبت فيه تجارب العصور الوسطى ، وعصور النهضة ، والتنوير ، من خلال ماجرى فيه الحديث - عقيدة وفكراً وأدباً واجتماعاً وأخلاقاً وأنظمة ورجالاً - ومن هنا أسهم هذا القرن في صياغة معظم العقائد والمذاهب و(الأيديولوجيات) التي انتشرت في العالم المعاصر ، ما كان منها قديماً بالياً ، وما استحدثته التطورات والمكتشفات الحديثة التي صنعت الكثير من القيم والأفكار في المجتمع الغربي ، لذلك لم يكن بد أمام الباحث قبل أن يتناول بعض أهم النزعات المادية التي تسللت إلى البلاد العربية منذ بدأ الاحتكاك الغربي بالبلاد العربية من أن يستجلي - بإيجاز - طبيعة «هذا السوق التاريخي» الذي صبت فيه تراكمات التاريخ الأوربي ما فيها، وخرجت منه - أحياناً - (بضاعة) خلابة البريق ، مزيفة الصنع ، عدوة الايمان في أغلب الأحوال.

تنوع مناهج الفكر في القرن التاسع عشر:

كانت أوروبا في القرن التاسع عشر أشبه «بالسوق التاريخي» الذي تفاعلت فيه كل الأشياء ، وعرضت فيه وجربت كل الأفكار ، - كما سلف - وكان منها بلا شك مايمكن وصفه بأنه تطور الرأسمالية المادية النزعة ، فهذه وإن لم تحارب الدين صراحة فإنها فعلت ما يشبه الحرب ضده ، على نحو ما وقع من بعد في أعقاب ظهور «المادية التاريخية» في ثوبها الماركسى الذي اعتمد «الجدلية المادية» منهجا وأداة.

ولم تكن تلك التناقضات من قبل الأوربيين حباً في الشيء ونقيضه ، لكنها كانت تجربة الغرب مع التاريخ والتطور والعمران والدين ، الذى مثلته الكنيسة ونفرت منه الأجيال الأوربية ، لذا خاضت أوروبا - ولفترة طويلة - معركة علمية ومعرفية غير عابئة بكل ما يمكن أن يكون إنسانياً أو دينياً. وبسبب البحث عن المعرفة والتطور كانت أوروبا قد قطعت أشواطاً طويلة منذ بداية عصر النهضة ، وكان على الفكر الأوروبي أن يكون في حركة دائبة مستمرة ، يهدم ويبني ويجترىء على المسلّمات ويقتحم معاقل المقدّس ، ولا يحدُّ من انطلاقه شيء. أي أنه يمكن القول بأن أوروبا في القرن التاسع عشر بدأت التأثير في غيرها ، وبخاصة في العقل العربي الذي كان متفوقا ذات يوم ؛ وكان هذا التأثير متمثلاً في حركة التنوير التي كانت كما يقول باومر: «مولد دين جديد إلههُ الإنسان وغزواته وأمجاده في التاريخ»(١). ومن المعروف أنه كان قد سبق هذا العصر جدلٌ واسع حول العقيدة والعلم الذي أصبح مارداً جباراً يفاجىء الناس كل يوم بما يزلزل كيانهم ، وكانت المناهج التجريبية التي يقوم عليها العلم تكتسب أنصاراً جدداً كل يوم منذ القرن السادس عشر ، وكانت قفزات العلم بمثابة ثورات متتالية، فلم يكن ما فعله (كوبرنيكوس) و(جاليليو) و(ديكارت) و(نيوتن) وغيرهم بالأمر الهين، لقد قلبوا كثيراً من الموازين ، وهدموا كثيراً من المسلّمات في الفكر الغربي السابق عليهم ، وزلزلوا كثيراً من القيم والمعتقدات في الغرب.

ولم تكن الكنيسة قادرة على استيعاب هذه الثورات العلمية ، ولا حتى على التوافق معها ، ومن هنا بدأ الصراع بين الدين كما تمثله الكنيسة في ظل تحريفات ما يسمى الكتابُ المقدس ، وبين العلم التجريبي الذي لم يكن أحد ليوقف مدّه حين كان وراء الثورة التي ابتدأت التوجه نحو إعادة الحسابات لقلب موازين الأمس.

---

١) فرانلكين باومر: الفكر الأوربي الحديث ١٢/٤ ، ٢٣ ، ترجمة أحمد حمدي محمود القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب ، عام ١٩٨٧ - ١٩٨٩.

فإذا كانت الكنيسة قد استطاعت أن تضع كتاب (كوبرنيكوس) في قائمة الكتب المحرمة سنة ١٦١٦م ، وظل المؤلف في القائمة السوداء حتى ١٨٣٥م ، ثم لاحقت تلاميذه من بعده بالإحراق مثل (برونو) ، والسجن والتعذيب مثل (جاليليو)(١) فإن هذا الأمر لم يستمر طويلاً ، فمسيرة التطور العلمي والعمراني بدأت ولم تتوقف ، ولم تستطع الكنيسة أن توقف هذا المد ، ولا أن توقف تعلّقَ الناسِ بهذه الحقائق المحسوسة ، ومن ثم أخذت الفجوة تتسع بين الكنيسة والعلم ، وكلما ازداد إيمان الناس بالعلم زاد نفورهم من الكنيسة ، ومايسمى (الكتاب المقدس)، ولهذا راح الناس يعتصمون بالعقل بدلاً من الاعتصام بالوحي ، وكان عصر النهضة الأول هو عصر عبادة العقل ، وعصر الهجوم على الكنيسة والكتاب المقدس ، حتى جاءت سنة ١٧٤١م فقدم «جوان كريستيان أيديلمان» كتابه « ألوهية العقل»(٢).

وإذا كان القرن السابع عشر هو قرن عبادة العقل ، فإن القرن التاسع عشر هو قرن عبادة العلم ، فقد كان هذا هو شعار ما أطلق عليه بعض المؤرخين عصر التنوير الجديد (٣).

«ولم تكن الكنيسة أقل تشبثاً بموقفها المتعنت في القرن التاسع عشر عنها في القرن السابع عشر ، وقد وصل الأمر بالكنيسة أن نشرت في عام ١٨٧٠م مبدأ (عصمة البابا) من الخطأ ، فقد نص المجمع « المسكوني للكنيسة الكاثوليكية الرومانية» وكان أول مجمع عام انعقد منذ القرن السادس عشر ، على وجوب اعتبار مبدأ العصمة عقيدة مستوحاة من عند الله ، تلك العقيدة القائلة بأن البابا حين يتكلم بصفته الرسمية إنما يملك تلك العصمة التي شاء المخلّص الإلهي أن

---

١) جوليان هكسلي: كتب غيرت العالم ص ٢٢٨ ، ٢٢٩الترجمة العربية - دار العلم - بيروت ، بدون تاريخ.

٢) بول هازار: الفكر الأوربي في القرن الثامن عشر ٧٤/١ ترجمة محمد غلاب - لجنة التأليف والترجمة والنشر ، عام ١٩٥٧ القاهرة.

٣) الفكر الأوربي الحديث ٥٤/٣ مرجع سابق.

يمنحها للكنيسة»(١).

ولكن هذا الإعلان لم تكن له قيمة تذكر ، فلم تعد الكنيسة ذات أثر بعد أن أدار معظم الناس هناك ظهورهم لها ، وأقبلوا على العلم وفتوحاته المتوالية وقفزاته الواسعة.

وكان ذلك حال القرن الذي ابتدأ فيه احتكاك العقل العربي بالفكر الأوربي ، فلم تكن العلوم التي يتلقاها المبعوث العربي في أوروبا نظرية أو تجريبية بمنأى عنه.

ومع أن هناك فرقاً بين طبيعة الإسلام وطبيعة المسيحية ، فإن كثيرين ممن انفتحوا على الفكر الغربي لم يستوعبوا هذا الفرق أو لم يدركوه.

فليس في الإسلام رجال دين ذوو سلطان وصولجان كما في المسيحية.
وليس في الإسلام محاكم تفتيش كالتي وقف أمامها (جاليليو) ليعلن براءته من كل ما قاله ونشره ثم يساق إلى السجن.

وليس هناك حَجْرٌ على العقول والأفكار كما هو الحال في الكنيسة ، بل إن القرآن يأمر بالنظر في السماوات والأرض وخلق الإنسان والحيوان وآثار الماضين للعلم والتدبر(٢).

ولكن هذا كله لم يكن معروفاً للكثيرين ، أو كان موضع تجاهلٍ منهم، وكثيراً

---

١) جفري براون :الحضارة الأوربية في القرن التاسع عشر ص ١٤٢ ترجمة عبلة حجاب - دار القلم - بيروت ١٩٦٣م.

٢) عبدالمجيد عزيز الزنداني: «كتاب توحيد الخالق» ، مكتبة طيبة ، الطبعة الأولى عام ١٤٠٨ - ١٩٨٨ ج٢/ صفحة ١٤٩.

ما نظر إلى الخلاف بين العلم والدين على أنه حكم عام يشمل أي دين بما فيه الإسلام.

ولم يكن عصر التنوير الجديد ، عصر عبادة العلم - وهو العصر الذي اقتحمت فيه الأفكار الغربية العقل العربي - كغيره من العصور.

نشوء المناهج والاتجاهات الفكرية الحديثة:

ففي هذا العصر انطلقت المناهج التجريبية من إطارها الذي نشأت فيه إلى آفاق أخرى أوسع وأرحب ، فقامت على ذلك علوم لم تكن معروفة من قبل ، واستحدثت نظريات ، وتوالت الاكتشافات واتسع نطاق الفتنة بالعلم حتى أصبح معبوداً.

ففي هذا القرن امتد ميدان التجريب إلى البحث في جذور الإنسان وأصل المخلوقات ، فكانت (نظرية التطور). وكان البحث في نظام المجتمع وحركته ، وكان علم الاجتماع (الكونتي) الوضعي. وكان البحث في التاريخ ونظامه وكانت (المادية التاريخية) ، وهي إحدى ركيزتين قامت عليهما النظرية الماركسية. وأما الركيزة الثانية فهي المادية الجدلية ، وقد اقتبسها (ماركس) من (هيجل) ، غير أن جدلية هيجل كانت جدلية منطقية فلسفية تبدأ من الفكر وتنتهي إلى الواقع، خلاف جدلية (ماركس) «فحركة الفكر هي في نظر هيجل خالقة للواقع وصانعته ، وما الواقع إلا الشكل المتجسم للفكرة ، أما عند ماركس فعلى العكس تماماً ، ليست حركة الفكر سوى انعكاس الحركة الواقعية منقولة إلى ذهن الإنسان»(١).

ولم تكن هذه الحركات الثلاث الكبرى هي كل ما أفرزه القرن التاسع عشر، ولكنها كانت بكل تأكيد أهم الحركات والمذاهب ، وأكبرها أثراً ، وأشدها

---

١) د. عماد الدين خليل : التفسير الإسلامي للتاريخ ، المكتب العلمي - بيروت ، ص ١٥.

تأثيراً ، وأطولها بقاء.(١).

ومما يلاحظ أن هذه الحركات الثلاث أرادت أن تمد بصرها إلى الماضي السحيق في محاولة لفهمه في ضوء منهج العلم الذي يعتمد على الحقائق المادية في الدرجة الأولى كما في المادية التاريخية ومذهب التطور ، كما أرادت أن تمتد النظرة إلى آفاق المستقبل في محاولة للتنبؤ بما سيكون كما في علم الاجتماع والمادية الجدلية ؛ لأنه حينما تكتشف القوانين الصارمة التي تحكم حركة الحياة والوجود والمجتمع فإنه يمكن في تصور علماء الاجتماع التنبؤ بما سيكون عليه الأمر غداً.

فإذا كان العلم قد اكتشف أن للكون المادي قوانينَ ثابتةً صارمةً هي بزعم العلماء الغربيين التي تحكم حركته ، فإن هذه العلوم الجديدة على أيدي هؤلاء العلماء تفترض أن الحياة الإنسانية لها أيضاً قوانينُها الصارمة التي تحكم حركتها.

وكان هذا منعطفاً جديداً في مسيرة العلم ، لأنه متصل بالإنسان اتصالاً مباشراً ، وبحركته في الحياة والوجود فرداً كان أو جماعة.

ولم يتوقف الأمر في القرن العشرين عند هذه الخطوات التي غيرت مسار فكره، ولكنه أخذ يواصل مسيرته في خطوات أخرى لا تقل عن سابقتها شأناً.

ففي مطلع هذا القرن خرج (اينشتين) على الناس بنظريته في النسبية بصورتيها العامة والخاصة ، وكان أبرز أثر لهذه النظرية هو البرهنة على فساد القول بالنقيض في الأشياء على وفق ما تقول به المادية الجدلية ، كما أنه أدى اكتشاف (اينشتين) للنسبية أن انصرف عقل العلماء في أوروبا عن القول

---

١) المصدر السابق صفحة ١٦.

بالمطلق ، وحينذاك ازداد الشك في القيم الثابتة وفي الدين ، لأن النسبية لم تترك لهم شيئاً راسخاً في طريقها إلا زلزلت الأرض من تحته.

وكانت خطوة (فرويد) في التحليل النفسي أبعد أثراً في تأثيرها على صورة الإنسان من خطوة (داروين) ، لقد نظروا في الغرب إلى (فرويد) على أنه بمنهجه في التحليل النفسي حطم «أوهام الإنسان التي نسجها حول نفسه ، ولقد سبق أن حطم (كوبرنيك) وهم الكونيات ، وتوهم الإنسان أنه في مركز الكون ، وحطم (داروين) وهم (البيولوجيا) بأن الإنسان مختلف أساساً عن الحيوانات وأسمى منها ، وأخيراً وجه التحليل النفسى ضربة قاضية يحتمل أن تكون أشد إيلاماً، مفادها «أن الإنسان ليس حتى سيداً في بيته ، وعدم قيام الذات (العقل) - كما زعم عموماً - بتوجيه الإرادة وكل أفعال العقل»(١).

وفي هذا العصر ظهرت أيضاً الفلسفة الوضعية المنطقية ، وهي غير الفلسفة الوضعية التي قام على أساسها علم الاجتماع في القرن الماضي ، فهذه الفلسفة نشأت أصلاً بين علماء الفيزياء ، ولذا فهي اتجاه فلسفي في العلوم ، ومن أقطابها: «موريس شليك» ، و«رودلف كارناب» ، وهى موازية للفلسفة الذرية المنطقية التي نشأت بين علماء الرياضة مثل «برتراند راسل» و«فتجنشتين» ، ولذا فهي اتجاه فلسفي في الرياضة(٢). وهي لا شأن لها بالنظر في العلم نفسه ، وإنما يتركز أمرها في النظر في عبارات العلماء.

ومما يلاحظ أن هذه المذاهب كلّها أوربية. أما في أمريكا فقد ظهر فيها مذهب فلسفي أثر تأثيراً كبيراً على الحياة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا ، ثم انتقل بعد ذلك إلى البلاد العربية وغيرها ، وهذا المذهب

---

١) فرانكلين باومر : مرجع سابق ٣١/٤.

٢) د. يحيى هويدي: «الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان» ص ١٥٣ ، القاهرة: النهضة المصرية ، عام ١٩٧٢.

هو (البراجماتية) أو (البرجماتيزية) التي تبرر الذرائعية في تبادل المنافع. وهذه الفلسفة تعبر عن الحياة الأمريكية والمنهج الأمريكي في الدرجة الأولى ، وقد ظهر هذا المذهب في القرن الماضي ، ثم وصل كما قلنا إلى العالم العربي وانتشر فيه ، شأنه شأنُ كثيرٍ من مذاهب الفكر الأخرى التي تسللت إلى الحياة العربية إبان فترة احتكاك الغرب بالبلاد العربية.

ولم تكن هذه المذاهب والاتجاهات هي كل ما أفرزه العصر الحديث ، ولكن هذه النماذج التي أشير إليها هنا جاءت بمثابة توطئة لدارسة واحد من أهم هذه النماذج ، وهو «الفكر المادي» الذي كان من أبرزها أثراً ، وأشدها تأثيراً على حركة العقول ، فعلى الرغم من أن هذه الاتجاهات قد انطلقت من المادة ، فإنها قد تركت آثارها على الفلسفة والأدب والفكر والسياسة والتربية والمجتمع والقانون وغير ذلك من نواحي الحياة الآخرى ، غير أنها تختلف فيما بينها في درجة السعة والانتشار والتأثير والامتداد الزماني. ومن البداهة أن هذا البحث لايستهدف تناول كل هذه الإنجازات ولا التعامل مع جميع المذاهب التي أفرزها الغرب منذ القرن التاسع عشر حتى اليوم ؛ ولكن الذي يعني هذا البحث هو التوقف أمام معظم الاتجاهات الفكرية التي تمثل نزعة مادية سواء أكان ذلك الاتجاه فلسفياً أم تطبيقياً ، فلن يجري الكلام - مثلاً - على نظرية مالتوس (١٧٩٨م) المتعلقة بموضوع السكان على الرغم من تأثيرها الكبير على الاقتصاد وتنظيم النسل ، والتشريعات الحكومية المتعلقة بالسكان والزواج والإنجاب ، لأن هذه النظرية لاتمثل اتجاهاً فكرياً ونظرية فلسفية.

ولن يركز هذا البحث على دراسة نظرية النسبية إلا من ناحية مردودها على المذاهب والمعتقدات ، وذلك بسبب التعقيد التطبيقي والتقني الذي تنطوي عليه النظرية ، ويكفي أنه من الناحية العملية صنعت الولايات المتحدة الأمريكية على

أساس هذه النظرية القنبلة الذرية التي أنهت بها الحرب العالمية الثانية[1] والتي تطورت بعد ذلك تطوراً مخيفاً وضع العالم كله في حالة من الرعب المستمر، ومازال كذلك ، ولكن هذه النظرية على الرغم من عمليتها التطبيقية وجسامة مردودها السياسي ، تغلغلت في كثير من المذاهب والاتجاهات الفكرية ، وعلى الرغم من أنها مذهب فلسفي ، إلا أنها أسقطت فلسفات ونظريات عدة.

يتولى هذا البحث دراسة منهج (فرويد) في التحليل النفسي على الرغم من أن مردوده الاجتماعي والفكري استهدف هدم القيم الأسرية والضوابط الفطرية التي تنظم العلاقة بين الناس ، بسبب مازعمه فرويد من حصر العلاقة بين الطفل وأمه في جانب الجنس واللذة ، وإذا كان لذلك أثره العميق في الطب النفسي فضلاً عن آثاره العملية في علاج الأمراض العصبية والنفسية والعقلية الذي قد يكون أهم ما فيه ؛ فإن له تأثيره أيضاً في الأدب النقدي والتحليلي ، وربما كان الأثر الفني والأدبي نوعاً من العلاج ، حيث يرى بعض الباحثين أن البوح في الأدب والفن أشبه بالتداعي الحر للأفكار ، لاستخراج ما في العقل الباطن إلى العقل الواعي ، أو إخراج ما في ظلام اللاوعي إلى نوع الوعي ، ومن هنا سيكتفي البحث بالتعرض لبعض أهم الاتجاهات ذات النزعة المادية في التفكير والتطبيق مما له علاقة بالمخطط العام لهذه الدراسة ، حيث تستهدف في النهاية تحديد موقف الفكر الإسلامي من الفكر المادي المعاصر واتجاهاته ، ومن أهم هذه الاتجاهات مايأتي:

١ - الاتجاه الماركسي ، وهو يقوم على أساسين:

(أ) المادية التاريخية.

(ب) المادية الجدلية.

٢ - الاتجاه العلماني ذو النزعة الإلحادية.

٣ - الاتجاه الوضعي ، وهو الذي قام عليه علم الاجتماع.

---

١) جوليان هكسلي: «كتب غيرت العالم» الترجمة العربية - بيروت - ص ٣١٣.

٤ - الاتجاه التطوري بفرعيه:

(أ) التطور الكوني العام.

(ب) التطور العضوي أو البيولوجي.

٥ - البرجماتية أو الذرائعية.

٦ - الوضعية المنطقية.

فالاتجاهات الخمسة الأولى من إفرازات القرن التاسع عشر الميلادي (الثالث عشر الهجري)، أما الاتجاه الأخير فهو من إفرازات القرن العشرين الميلادي (الرابع عشر الهجري).

وهى تشترك جميعاً في أنها اتجاهات مادية تطرح (الميتافيزيقا) وراء ظهرها طرحاً كاملاً، فتنكر الغيبَ والوحي، ولا تؤمن إلا بالتقدم المادي فكرة، وبالحتمية قانوناً صارماً.

ولم تكن هذه الاتجاهات وغيرها من الاتجاهات المادية هي الوحيدة في الساحة الفكرية المادية الوضعية، فلقد كانت هناك اتجاهات معارضة من داخل الكنيسة، ومن داخل أروقة الفلسفة المثالية أو الروحية.

كما أن إنكار الميتافيزيقا لم يكن مقصوراً على المذاهب المادية وحدها، وإنما تعداها إلى المذاهب غير المادية أيضاً، حتى كاد الإلحاد أن يكون هو الطابع السائد في معظم ركائز الحضارة الغربية الحديثة والمعاصرة وتوجهاتها.

العوامل التاريخية التي أسهمت في إبراز الفكر المادي الحديث:

يمكن القول بأنه مضت على عمليات التفكير الأوربي ذات الصبغة المتحررة من سلطان الكنيسة مراحل عديدة منذ القرن الرابع عشر الميلادي، شهدت فيها العقلية الأوربية ضروباً من الصراع الفكري واتجاهات عقلية مختلفة(١). وقد دار معظم هذه الأفكار حول مصادر المعرفة الإنسانية ، وكان مدار ذلك حول الدين والعقل والحس والواقع إلى غير ذلك ، وانصبّ التركيز عبر كل مراحل التفكير حول الإجابة أو الاجتهاد فيها عن أيّ من هذه المصادر هو منبع المعرفة ومنطلق الفكر؟؟ : الدين أم العقل ، أم الحس والواقع؟ وفي ضوء الجواب تنوعت الأفكار واختلفت الاتجاهات وتكونت المذاهب والمعتقدات(٢). التي شاعت وازدهرت طوال أربعة قرون على الأقل.

وما إن بدأ القرن التاسع عشر في أوروبا بعد عمليات تفكير مضنية ، قطعها المفكرون للتحرر من ربقة القهر الكنسي(٣). حتى كانت قد تجاوزت أو تحررت مما يسمى «نظام الإقطاع» وبدأت تعيش مردود الثورة الصناعية التي كانت قد قطعت شوطاً فيه(٤). ومع توسع الثورة الصناعية في أوروبا ظهرت الحاجة الملحة إلى المواد الخام والأسواق وحرية انتقال البضائع ورؤوس الأموال ، وكان أي قيد على نشاط الفرد أو إرادته ، وأية عرقلة للتجارة الداخلية أو الخارجية تعتبر بمثابة وقوف في سبيل ثورة التصنيع ، وهي في دفعتها القوية

---

١) د. إمام عبدالفتاح إمام: (توماس هوبز ـ فيلسوف العقلانية)، سلسلة الفكر الغربي المعاصر ط٥ عام ١٩٨٥م ، دار التنوير ـ بيروت ، ص ٤٠١.

٢) د. محمد البهي: «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» ، ط١١، مكتبة وهبة ، ص ٢٤٩.

٣) إميل برهيية: «تاريخ الفلسفة ، العصر الوسيط والنهضة»، ترجمة جورج طرابيش دار الطليعة ، بيروت، ط١، عام ١٩٨٣م، ص ٢٧٣.

٤) د. أنور أحمد رسلان: «الديمقراطية بين الفكر الفردي والفكر الاشتراكي» رسالة دكتوراه، كلية الحقوق، جامعة القاهرة، ١٩٧١م، ص٤٦.

التي وفرتها الآلة الحديثة. ولما كانت الأفكار والنظريات لايمكن أن تكون بعيدة عن الواقع ، فقد كان مذهب الاقتصادِ الحر صاحب السيادة المطلقة في ذلك الوقت ، وكان انتعاش أوروبا - وانجلترا على وجه خاص - نتيجة تراكم الثروات التي انتهبت من المستعمرات ، وتصنيعها بأقل تكلفة وبيعها بأعلى سعر، دليلاً من الواقع الغربي الذي هيمنت فيه العمليات الإنتاجية على الحياة الاجتماعية طوال القرنين السابع عشر والثامن عشر على صحة مذهب الاقتصاد الحر. وكان مذهب الاقتصاد الحر يُعتبر التفسيرَ للواقع المزدهر(١). والمذهبُ الحر هذا عند علماء الاقتصاد من الغربيين يستند إلى الحريات التي انتزعتها ثورات التحرر من براثن عهد الإقطاع ، ولخصتها في شعار «دعه يمر» ، «دعه يعمل» شعار خلاب يومها ، وحمله الفلاسفة والمفكرون ، واستطاعوا أن يرسوه على قواعد علمية كان يظن وقتئذ أنها أصلب من أن تدحض. وحمله التجار والصناع واستطاعوا أن يجمعوا منه ثروات متراكمة كان يظن أنها لن تزول ، وحمله على وجه خاص المفكرون الإنجليز ، ولم يكن ذلك اعتباطاً ، فقد كانت انجلترا وفرنسا في طليعة الدول التي تحتاج إلى أن يقول الجميع فيها «دعه يمر» ، «دعه يعمل» ، وكان من بين دعاته في إنجلترا آدم سميث(٢). الذي أرسى هذا الشعار وأرساه على قانونين أساسين: قانون «المنفعة الشخصية» وقانون «العرض والطلب». فالفرد عنده - كل فرد - يسعى إلى إشباع حاجته الشخصية. وهذا الباعث عنده هو القانون الطبيعي العادل ، الحقيقي، الذي يقود نشاط الأفراد. وما على الحكومة - أية حكومة - عند آدم سميث - إلا أن تلتزم الحيدة أو أن تمهد لهذا القانون السبل ليؤدي وظيفته في إسعاد الأفراد. فالناس ليسوا أكثر من أفراد ، إن سعد واحد منهم أصبحوا جميعاً سعداء. وفي ظل التنظيم الصناعي تتعدد

---

١) د. محمد حلمي مراد: (المذاهب والنظم الاقتصادية)، القاهرة ط٢، عام ١٩٥٢ ، ص١٦٩.

٢) آدم سميث: عاش في الفترة ١٧٢٣-١٧٩٠م مفكر اقتصادي بريطاني ، مؤسس المدرسة الكلاسيكية في علم الاقتصاد ، ومن دعاة الحرية الاقتصادية ، عنده أن المصلحة الفردية هي تعبير عن المصلحة العامة، راجع ص٢٧٠ من موسوعة الهلال الاشتراكية ، وأيضاً د. لبيب شقير: (تاريخ الفكر الاقتصادي)، القاهرة، ١٩٥٦، ص٩٠.

حاجات الأفراد ، ولايستطيع كل فرد - بمجهوده - أن ينتج مايشبع رغباته جميعاً ، ولهذا فإن كل فرد سيختار تلقائياً وطبيعياً ودون تدخل أفضلَ أنواع العمل الذي يجيده (نظرية تقسيم العمل في الفكر الغربي الرأسمالي). ولما كان كل فرد لن ينتج لنفسه فقط ولكن لنفسه ولغيره ، فإن تعاوناً طبيعياً وتلقائياً سيتم بين المجموع في سبيل رخاء الجميع (نظرية التبادل) ، وسيحاول كل فرد ، مسوقاً إلى ذلك بنزعته الطبيعية إلى إسعاد نفسه ، أن يزيد من إنتاجه ليحقق أكبر فائض عن حاجته الشخصية ، وسيكون هذا الفائض ادخاراً لمواجهة مزيد من رغباته المقبلة. وهكذا يتراكم الإنتاج ويعم الرخاء. كما أن الادخارات الفردية ستتحول إلى مزيد من رأس المال (نظرية تراكم رأس المال) لإنشاء مزيد من الصناعات ، لإنتاج مزيد من السلع ، لإشباع مزيد من الرغبات ، لإسعاد مزيد من الناس ، وهكذا في شكل حلقات مترابطة ، وسيوزع الإنتاج على السلع النافعة وحدها ، ولن يستطيع أحد أن يركز على إنتاج بعض السلع ويحرم الناس من إشباع حاجتهم إلى سلع أخرى ، ويتم هذا التوازن بين حاجة الناس والسلع المنتجة تلقائياً وطبيعياً ، إذ يرى الفكر الاقتصادي الحر أنه بجوار القانون الطبيعي الأول «المنفعة الشخصية» قانون اقتصادي ينظم الإنتاج تنظيماً طبيعياً دون تدخل أية سلطة على الوجه الذي يسعد المجموع ويتفق مع مصالحهم (١). فلو أن الطلب زاد على سلعة بحيث أتيحت الفرصة لمنتجها فرفع سعرها وحقق من وراء ذلك ربحاً مرتفعاً نسبياً ، فإن رؤوس الأموال ستتجه - بحثاً عن الربح وبحكم قانون المنفعة الشخصية - إلى إنتاج مزيد من تلك السلعة. فإن زاد إنتاجها كثر عرضها في السوق ، وأدى ذلك حتماً إلى أن ينخفض ثمنها ، ومن ناحية أخرى. إذا قل الطلب على سلعة فلن يستطيع منتجها التخلص من إنتاجه إلا ببيعها بسعر لا يحقق ربحاً ، وربما يتضمن خسارة ، وعندئذ تتحول رؤوس الأموال عن إنتاج تلك السلعة،

---

١) ج. هـ. كول ، (تاريخ الفكر الاشتراكى - الدولية الثانية) المجلد الثالث ، الجزء الثانى ، ترجمة عبدالكريم أحمد ، صادر عن المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ص ٥٦٤.

ويقل المعروض منها إلى أن يوازي الطلب[1].

وهكذا يتفاعل القانونان ، قانون « المنفعة الشخصية» حين ينطلق إلى أقصى غايته ، وبكل النشاط الذي يحركه الباعث الشخصي بحيث ينظمه ويرده إلى حيث تتحقق مصلحة المجموع في ظل قانون « العرض والطلب» وفي إطار من المنافسة الحرة دون حاجة إلى أي تدخل من جانب كل مستويات الدولة[2]. هذا هو أساس النظرة العلمية أو الفلسفية لمذهب الاقتصاد الحر الذى تحقق في ظله أكبر ثورة اجتماعية «فقد كان أول ما كشف عن القدرات الفائقة لنشاط الإنسان بحيث انتشرت هذه الأفكار وتلك الأساليب انتشاراً طغى على كل ما سبقه من فكر وعقائد. إن كل ما كان ثابتاً مكيناً من العلاقات قد تبدد. وكل ما كان منها في سبيل التكوين قد أصبح أثراً قبل أن يتكون. لقد ذهب مع الريح كل ما كان صلباً. وكل مقدس أصبح كفراً ، واضطر الإنسان - آخر الأمر - إلى أن يقف وجهاً لوجه أمام الظروف الحقيقية لحياته وصلاته بالنوع الذي ينتمي إليه. وهكذا دفعت الحاجة إلى أسواق دائمة تستوعب الإنتاج إلى أن تسعى الرأسمالية الصناعية في أطراف الأرض جميعا فعششت في كل مكان ، واستقرت في كل بقعة ووطدت علاقتها بكل اتجاه. وعن طريق استغلالها الأسواق العالمية ، طبعت الإنتاج والاستهلاك في كل بلد بالطابع العالمي للتجارة وللهيمنة الاقتصادية ، وفي ظل هذه العمليات أصبح الحال أنه بدلاً من الحاجات القديمة التي كانت المنتجات الوطنية تكفي لإشباعها أوجدت حاجات أخرى لاتشبع إلا بمنتجات تأتي من أقصى الأرض ، وبدلاً من الاكتفاء الذاتي العتيق أوجدت تكاملاً عالمياً بين الأمم». «وقد استطاعت الرأسمالية الصناعية ، عن طريق التقدم السريع في أدوات الإنتاج ، والسهولة الفائقة في وسائل المواصلات ، أن تجذب أكثر الأمم تخلفاً إلى حظيرة المدنية ، ذلك أنه على حد تعبير أحد أساطين المادية ، فإن الأسعار الرخيصة

---

1) البير ميستير: «الاشتراكية والتسيير الذاتي - التجربة اليوغسلافية» تعريب نزيه الحكيم ، دار الآداب ، بيروت عام ١٩٦٥ ، ص ٢٣.

2) د. طعيمة الجرف: «نظرية الدولة» ، مكتبة القاهرة الحديثة ، عام ١٩٦٩ ، ص ٢٧٧.

لمنتجات الرأسمالية الصناعية أصبحت المدفعية الثقيلة التي تدك بها أسوار الصين ، وتخضع بها الكراهية البربرية للأجانب» «لقد أخضعت الرأسمالية الصناعية الريف لأحكام المدن ، وخلقت عديداً منها ، وضخمت سكانها على حساب سكان الريف ، وهكذا انتزعت كثيراً من الناس من ركود الحياة الزراعية. وكما جعلت من الريف عالة على المدن جعلت من البلاد المتخلفة وشبه المتخلفة عالة على البلاد المتمدنة. وأصبحت البلاد الزراعية عالة على البلاد الصناعية ، وأصبح الشرق عالة على الغرب»(١). في المرحلة التاريخية التي بدأت ، مع تباشير النهضة الصناعية التي انطلقت منذ القرن التاسع عشر الميلادي وحتى مطلع القرن العشرين ، وقد بلغت سيطرة المذهب الحر على المفكرين الغربيين في تلك الحقبة من التاريخ سيطرة عالية ، بحيث شغلت اهتمام معظم المفكرين ، بالرغم من أن بعضهم حاول التشكيك في المصير الإنساني على ضوء هذا المذهب (٢) - الحر - مثل «ريكاردو» الذى تصور - وقد ثبت فساد تصوره - أنه بسبب المذهب الحر ، فإن الإنسانية مقدمة في ظله على كارثة ، وقد حاول كل من «مالتس» و «ريكاردو» أن يجدا لها حلاً أو علاجاً ، ومع ذلك لم يخطر على بال أحدهما أن يخرج على مذهب «الاقتصاد الحر» ولو لتلافي تلك الكارثة التي كان يقول بها كل منهما ، غير أن أوربا قد دخلت النصف الأول من القرن التاسع عشر في ظل الرأسمالية الصناعية التي أحدثت نهضة شاملة غيرت من التركيب الاجتماعي لا في أوروبا وحدها ، بل في أجزاء كثيرة من بلاد العالم(٣).

ولما كانت أوروبا - وبخاصة بريطانيا وفرنسا - هي التربة التي نبتت فيها أول بذور الاشتراكية ونفذت من مناخها وأجوائها ، بل وحملت سماتها خاصة بعد الدعوات الفكرية التي ظهرت ردّ فعل لسلبيات المذهب الحر ، فإن الباحث يقف

---

١) (كارل ماركس وفردريك إنجلز) : «البيان الشيوعى» ، دار التقدم ، موسكو ، مترجم ، ص ٦٥.

٢) د. أحمد جامع: «المذاهب الاشتراكية» ، المطبعة العالمية ، القاهرة ، عام ١٩٦٧ ، ص ٩١.

٣) البير ميستير: «الاشتراكية والتسيير الذاتى - التجربة اليوغسلافية» تعريب نزيه الحكيم ، دار الآداب ، بيروت عام ١٩٦٥ ، ص ١٨٥.

أمام ما قاله بعض المفكرين الماديين في وصف آثار الرأسمالية وسلبياتها الصناعية في ظل «الاقتصاد الحر» متأملاً في مرئيات الفكر المادي لهذه المرحلة، فيجد أن من أقوى ردود الفعل السلبيه ما قاله كارل ماركس وفريديريك إنجلز في «البيان الشيوعي» الذي نشراه في لندن في فبراير سنة ١٨٤٨ حين قالا: «لقد لعبت البورجوازية (الرأسمالية الصناعية) دوراً بالغ الثورية في التاريخ. فأينما كانت لها اليد العليا قضت على العلاقات الإقطاعية والقبلية والبدائية، ومزقت - بدون رحمة - شتى الروابط التي كانت تربط الإنسان إلى «سادته الطبيعيين»(١). هكذا يرى أساطين المادية التاريخية معالم هذه المرحلة من التطور الصناعي في أوروبا. وأيضاً فإن هذه الرؤية تمثل الجانب الإيجابي من أوروبا في ظل الرأسمالية الصناعية كما رآه ماركس وإنجلز (٢). أي الجانب الذي حلت به الرأسمالية مشكلات النظام الإقطاعي. أما الجانب الآخر، فقد صوره ماركس وإنجلز عندما قالا: إن الرأسمالية لم تبق رابطة بين إنسان وآخر سوى المصلحة الشخصية المجردة. تلك الرابطة الباردة كالموت التي تعبر عنها كلمة: (الدفع نقداً)، لقد أغرقت رابطة المصلحة الشخصية هذه - كما يقول ماركس - في بحر الأرقام الأناني المتجمد أعمق ما في الدين والفروسية(٣).

---

١) انظر (لينين): «الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية» ترجمة الدكتور راشد البراوي، القاهرة، عام ١٩٥٣ ص ٦٩.

٢) د. نزيه محمد الصادق المهدي: «الملكية في النظام الاشتراكي»، رسالة دكتوراه في الحقوق، كلية الحقوق، القاهرة، عام ١٩٧١، ص ٧٤.

٣) انظر المصدر السابق صفحة ٧٥.

إسهام مذهب الاقتصاد الحر في إشاعة الفكر المادي:

لعل مما يجدر أن يشار إليه في مجال التعرف على اتجاهات الفكر المادي في القرن التاسع عشر في أوروبا ؛ الوقوف أمام بعض الملحوظات التي سجلت ضد مذهب الاقتصاد الحر من منظور مادي ، ذلك أنه من المعروف أن : «كارل ماركس» و«فردريك إنجلز» لم يكونا وحدهما اللذين وصفا سلبيات الرأسمالية ، وضاقا وحدهما بنتائج المذهب الحر ، ولكن وجد غيرهما وإن كان أقل منهما إغراقاً في التحليل المادي الاشتراكي وترسيخ مقولاته ، فقد وجد من يقول: «إنه من بين بريق ذلك الرخاء والتقدم تكررت ظاهرة اقتصادية اجتماعية مدمرة. فقد لوحظ أنه بين فترات تتراوح بين سبع سنوات وعشر سنوات يزيد الإنتاج زيادة مضطردة ، وتنهار الأثمان انهياراً مخرباً ، فتفلس المؤسسات، وتغلق المصانع ، وتنهش البطالة والبؤس حياة العمال. وبتكرار تلك الأزمات تكونت «طبقتان» متضادتان: أصحاب العمل ، أي أصحاب رأس المال في ناحية ، والأجراء أو العمال في ناحية أخرى. وبدأت كل فئة في تنظيم وسائل الدفاع عن مصالحها. وقد وجد ذلك الصراع غذاءه في شروط العمل التي كانت تفرض على العمال. ففي سبيل زيادة الربح ، أو في سبيل تلافي الأزمات الاقتصادية المدمرة ، كان أصحاب الأعمال يحاولون بكل وسيلة تخفيض تكاليف الإنتاج ، ولم يكن ثمة أي وازع أو مانع أو رادع من استعمال الوسائل التي تتفتق عنها أذهان أصحاب الآمال لتحقيق مصالحهم الشخصية. لقد كان مبدأ حرية «التعاقد» الذي رفع لواءه قانون (نابليون) هو السائد في مجال العقود والشروط. وكان الخوف من الجوع والفزع من البطالة كافياً ليتعاقد العمال ، ويقبلوا ما يفرض عليهم من شروط فازدادت ساعات العمل إلى حد يتجاوز حد الطاقات البشرية ، وانخفضت الأجور إلى مجرد الحد الذي قد يبقى على الحياة ، وحلت النساء والأطفال محل الرجال في كل عمل تستطيع امرأة أو طفل القيام به بأجر أقل. وانتشر البؤس بين العمال ، وانحدرت مستويات المعيشة إلى حد ارتفعت معه نسبة الوفيات بينهم

ارتفاعاً مروعاً. وقد أورد المؤرخ «تريفيليان» في كتابه (تاريخ إنجلترا الاجتماعي) (١). صوراً لحالة العمال في إنجلترا في ذلك الوقت لا تقل بشاعة عن تلك الصور التي حرص ماركس على إثباتها في كتابه «رأس المال»(٢). وفي مواجهة الأفكار التي انطلقت في كشف سلبيات مذهب الاقتصاد الحر وسلبياتها برز ما في المذهب من تخريب وتدمير لكرامة العامل والقضاء على حقوقه ، وقد راح مفكرو الرأسمالية من الناحية النظرية يواجهون النقد بشكل أكثر عنفاً. إذ قالوا - كما عبر: «شارلز دونيبه» - «العمال مسئولون عن بؤسهم ، وهو بؤس نافع على كل حال». وهنا تتجلى النزعة المادية التي تعطل كل الروابط الروحية التي يمكن أن تكون بين أطراف الإنتاج.

هذا ويضيف مفكر آخر من المدافعين عن سلبيات الرأسمالية الأوربية وهو «موليناري» الذي يقول عن العمال: «.. ويجب اعتبارهم من الناحية الاقتصادية مجرد آلات تولد قدراً من الطاقة الإنتاجية وتحتاج إلى بعض الصيانة لتعمل بانتظام مستمر»(٣).

وكان هذا الجانب المادي الذي تعامل مع جمهور العمال على أنهم مجرد آلات لا عواطف عندهم ، التي سادت معاقل الرأسمالية وأجواء أوربا طوال القرن التاسع عشر ، وبخاصة النصف الثاني منه ، لكنه من الإنصاف أن نشير إلى أن بعض المفكرين الغربيين من أنصار الرأسمالية كان ينهج في معالجاته لحل التناقض أو السلبيات الناجمة عن العمل بمذهب الاقتصاد الحر نهجاً وسطاً لايسلم للمذهب الحر بكل منطلقاته واندفاعاته ، كما يرفض جوهر الفكر الاشتراكي في أطروحاته ومزاعمه ، مثلما فعل المفكر الاقتصادي الشهير (كينز)

---

١) تريفيليان: «تاريخ إنجلترا الاجتماعي» مترجم ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، ص ١٣٥.

٢) كارل ماركس: «رأس المال» ترجمة الدكتور راشد البراوي ج١ ، ص ٢٩ ، القاهرة ، عام ١٩٥٧م.

٣) حمدي عبدالجواد: «دائرة المعارف الاشتراكية» ، ص ٩٧.

الذي كان يرى أن رفع الميل للاستهلاك يستلزم بالضرورة إعادة توزيع الدخل لرفع مستوى الطبقات الفقيرة، لتزيد من قدرتها على الاستهلاك ، ويرى أن خفض دخول الأغنياء نسبياً لن يؤثر على طاقتهم الاستهلاكية ، ودعوة «كينز» إلى إعادة توزيع الدخل عن طريق التدخل الضريبي أو التأمينات الاجتماعية أو رفع الأجور ، هذه الدعوة تعتبر مناقضة صريحة للمذهب التقليدي(١).

وإلى جوار الإجراءات التي تؤدي إلى رفع الميل للاستهلاك ، يرى (كينز) أن تشجيع الميل للاستثمار يتحقق نتيجة عدة إجراءات معينة ، أهمها خفض سعر الفائدة ، وقد كان كينز عدواً لسعر الفائدة المرتفع ، ولأولئك الذين يعيشون على مجرد دخولهم الناتجة عن ارتفاع سعر الفائدة. وخفض سعر الفائدة سيؤدي إلى ازدياد الطلب على النقود لاستثمارها ، ويوصي (كينز) أن يصاحب ذلك زيادة في كمية النقود ، ومادامت الزيادة يقابلها استثمار فلن يكون هناك تضخم(٢).

وتستطيع الدولة أيضاً إلى جوار خفض سعر الفائدة أن تمنح الاستثمارات الجديدة إعانات ، أو أن تخفض عنها الضرائب(٣).

وإذا رأت الدولة أن كل هذه الإجراءات لم تؤدِّ إلى إنهاء الأزمة ، فإن السلطة العامة تستطيع أن تتدخل مباشرة لتقوم عن طريق الإنفاق الحكومي - ولو أدى ذلك إلى الاقتراض أو إلى عجز الميزانية - باستثمارات جديدة ، حتى وإن لم يكن لهذه الاستثمارات من غرض حقيقي إلا تشغيل العمال.

---

١) د. جلال احمد امين: «مقدمة إلى الاشتراكية» ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٦ ، ص ١٨٥.

٢) خود وكورموف وآخرون: «الاقتصاد السياسى للاشتراكية» مترجم من الروسية ، دار التقدم ، موسكو، ص ١٤٥.

٣) المصدر السابق ، صفحة ١٤٦.

وهكذا نرى أن كينز كان يدعو إلى ضرورة تدخل الدولة لتعوض مظاهر الفوضى والاستغلال التي لا يمكن السيطرة عليها ، والتي كانت تميز الرأسمالية الخاصة في أوروبا. وكان يرى في الوقت نفسه أن الاقتصاد المرسل أو الحر قد مات وانتهى ، سواء في المجالين الخارجي أو الداخلي(١).

ولكن ذلك لايعني أن كينز كان يرفض النظام الرأسمالي نفسه ، كلا. فقد كان يؤمن بالنظام الرأسمالي ، بل إنه لم يناقش القضية أصلاً ، ولكنه كان يرى أن الدولة تستطيع بعدد من الأساليب المباشرة وغير المباشرة أن تؤثر في العوامل المؤثرة على الدخل القومي وعلى قيام حالة التوظيف الكامل (٢).

ومن هنا فإن النظرية (الكينزية) ما هي إلا محاولة لإنقاذ النظام الرأسمالي من داخله - أي هي محاولة لإنقاذ النظام مع الإبقاء على جوهره بطبيعة الحال (٣).

وقد ترتب على هذا المناخ الاجتماعي والسياسي في أوروبا أن ساد في القرن التاسع عشر حالة من القلق الاجتماعي والفكري بسبب مباشر من عوامل ازدهار الرأسمالية الصناعية في ظل المذهب الاقتصادي الحر غير المقيد بضوابط أو قانون ، والمدعوم بحقول الخام وأسواق التصدير للمستعمرات التي كانت تحت وطأة الاستعمار الغربي وبخاصة بريطانيا، مع تكرار أزمات اقتصادية بسبب العمليات الإنتاجية ، أدت إلى فشل التوازن الاقتصادي. وهذا الخلل في جسم المجتمع الصناعي الرأسمالي أدى إلى بطالة العمال وتعاستهم، بحيث أصبح البؤس والبطالة من نصيب قطاع هائل من العمال الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة أصحاب العمل. وكان هذا المناخ الفاسد من الناحية

---

١) (جورج سول): «المذاهب الاقتصادية الكبرى» ، ترجمة الدكتور راشد البراوي ط٢، ص ١٨٣ - ١٨٤.

٢) د. رفعت المحجوب: (النظم الاقتصادية) القاهرة ، ١٩٦٠م ، ص ٨٥.

٣) جارودية: (ماركسية القرن العشرين) ، ندوة الأهرام المصرية ، يوم ١٩٦٩/١١/٢٤ ، الطليعة المصرية عدد يناير ١٩٧٠ ، بعنوان: الاشتراكية والإسلام ، ص ٢٧.

الأخلاقية والذي يكاد أن يكون في إهماله للجانب الإنساني عند العمال مادي النزعة، مادي السلوك، هو الآخر من أصلح البيئات زماناً ومكاناً لظهور الفكر المادي، والدعوات الاشتراكية في أوروبا، لتحديد المواقف وبلورة الاتجاهات الاجتماعية والفكرية في أوروبا، وهي الاتجاهات التي لم تكن محددة المعالم منذ القرن السابع عشر، وحتى اختناقات النصف الأول من القرن التاسع عشر. وقد ظلت الاتجاهات والأفكار الفلسفية ذات النزعة المادية في نطاق الرؤية والاجتهاد حتى مطلع القرن العشرين، حين أمكن بلورة الفكر المادي الماركسي في شكل نظرية فلسفية قامت على أنقاض سلبيات مذهب الاقتصاد الحر، غير أن الدعوات المادية على كثرتها قبل تبلورها في النظرية الماركسية وظهور المادية التاريخية مقولة فلسفية تشتمل على أطروحات فكرية في الدين والمجتمع والناس، كانت هذه الدعوات المادية السابقة بمثابة التمهيد التاريخي والفكري لما آلت إليه الفلسفة الماركسية، لذا سنتناول بشيء من الايجاز أهم مدرستين فكريتين في ميدان الفلسفة المادية من وجهة نظرنا، وهما:

١ - المدرسة المادية الماركسية.

٢ - المدرسة العلمانية التطورية.

وذلك حتى يمكن الوقوف بشكل عام على بعض عقائد ومقولات الفكر المادي في أوروبا إبان القرن التاسع عشر، وذلك بهدف دراسة مردود شلفكر المادي على المقولات الفكرية ذات الانتماء المادي في أوربا وفي غيرها على السواء، طوال القرن التاسع عشر، ومنذ مطلع القرن العشرين وحتى اليوم(١).

---

١) انظر: دكتور سليم ناصر بركات: «الفكر القومي وأسسه الفلسفية عند زكي الأرسوزي»، دار دمشق، طبعة ثالثة، عام ١٩٨٤، صفحة ١١٠.

الفصل الأول

الفكر المادي في مقولات الماركسية

سبقت الإشارة في تناول سلبيات مذهب الاقتصاد الحر إلى أنه على الرغم من سلبياته التي تتمثل في عقمه الروحي وانعدام الجانب الأخلاقي في جسور الاتصال بين الأطراف المنتجة وكونها صورة من صور الايمان بالمادة ، وإنها كانت من خلال ذلك إهلاكاً لطاقة العامل في الإنتاج، ثم إنها ولو لم تحارب فيه قضية الايمان بالدين - أي دين كان - فإنها قد عطلته وحالت بينه وبين هذا الدين؛ ولذا فلاغرو في القول: إن المناخ السياسي والاجتماعي الذي ساد أوروبا في القرن التاسع عشر ، أدى إلى سيادة حالة من القلق الاجتماعي والاضطراب الفكري. ومثل هذا الاضطراب مع توالي حالات السلب التي لازمت أوضاع الطبقات العاملة في أوروبا في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وخلال القرن التاسع عشر ، أدى إلى سيادة اتجاه مادي في الغرب تكوّن من خلاله الفكر المادي الماركسي بمزاعم خلابة واكبته بهرت قطاعات عريضة من العمال وأصحاب الفكر، تحت دعاوى: العلمية ، والحتمية ، والضرورة الاقتصادية ، وحقوق الكادحين ، والمستغلين .. إلى صور أخرى من الشعارات التي فتنت أجيالاً ثم سحقتها الماركسية ؛ بعد ذلك. سواء بالإبادة في مراحل التطبيقات التي أخفقت ، أم بالإبادة جوعاً فيما بعد.

ومن نافلة القول التأكيد على أن النظرية الماركسية لو لم تجد في الحركة (البلشفية) الأداة والتعبير ، لما لقيت من الاهتمام والبحث العلمي الحجم الهائل الذي تعرضت له النظرية بالبحث والنقد.

وعلى الرغم من اعتماد المقولات الماركسية - سواء في الجانب الفكري الفلسفي أو الاقتصادي - على فلسفات سابقة لفلاسفة كبار لايقلون في شهرتهم

وتأثيرهم عن ماركس وإنجلز ، أمثال (فيشته) و(فويرباخ) و(ديكارت) وغيرهم[1]، إلا أن المادية التاريخية حظيت بشهرة واسعة ، وسيطرة على اهتمام كثير ممن بهرتهم أو ممن رفضوها وقاوموها.

لقد برزت الفلسفة المادية الماركسية إلى دنيا الناس في مطلع القرن العشرين ، ثم ثبت إخفاق تطبيقاتها في معظم البلدان التي خاضت تجربة التطبيق فيها قبل أن ينتهي القرن الذي ظهرت فيه.

وستكون دراستنا لهذا الفصل - الفكر المادي في مقولاته الماركسية - في مبحثين:

المبحث الأول: عن ماركس ونظرية المادية للعصر والاقتصاد.

المبحث الثاني: فلسفة التاريخ في المادية التاريخية.

---

١) بليخانوف: «المؤلفات الفلسفية» ترجمه عن الروسية زياد الملا ، دار دمشق للطباعة والنشر ، عام ١٩٨٢، ج٥ ص ٤٤٥.

المبحث الأول

ماركس ونظرية المادية للعصر والاقتصاد

١ - النظرية المادية للعصر:

ترتكز حسابات «كارل ماركس» وتقديراته النظرية على دراسة التطور التاريخي للبشرية ، وعلى ضوء الاقتباس الماركسي من فلسفات سابقة كتلك التي تقول «بالنقيض الذهني»(١) في عالم (المثل) والتي انتهت به إلى مقولات «المادية الديالكتيكية» (٢)، القائلة بأن تاريخ البشرية يجب أن ينظر إليه وأن يعالج من الجانب الاقتصادي ، وأن يدرس التاريخ الإنساني على أساس المادية التاريخية، ذلك أن هناك في الماركسية العصور التي ساد فيها رجال الإقطاع ، والتي ساد فيها (البرجوازيون) ، وأصبح عصر حكم من يسمون (بالبروليتاريا) - الطبقات الكادحة - قاب قوسين أو أدنى. وكان كارل ماركس أول من فلسف هذه النظرية وعمل على نشرها عندما أصدر «البيان الشيوعي»(٣). في عام ١٨٤٨م ، ثم

---

١) د. محمد البهي: «تهافت الفكر المادي بين النظر والتطبيق» دار الفكر ، بيروت ، عام ١٩٦١م، ص ٦١.

٢) ديالكتيك بمعنى «الجدل» وهو منطق جديد يستكمل ويواجه منطق أرسطو القديم ، يقوم على الحركة بدلاً من الثبات. وترجع بدايته إلى «هيراقليطس» «الفيلسوف اليوناني» ، ويقوم على قوانين التداخل والحركة والتحول من الكم إلى الكيف والتناقض. راجع موسوعة الهلال الاشتراكية ، ص٢٢٢.

٣) كارل ماركس: ١٨١٨ ـ ١٨٨٣ ، كان يهودياً ألمانياً متطرفاً ، وأول داعية للثورة الشيوعية ، فطردته الحكومة البروسية ، فهاجر إلى فرنسا ، وهناك أتيحت له الفرصة للاتصال بزميله في وضع فلسفة الثورة الشيوعية فردريك إنجلز. ولم يلبث أن طردته فرنسا فذهب إلى لندن ، وعندما دعته الجمعية الشيوعية في بروكسل إلى وضع أسس الفلسفة الشيوعية كان من بين هذه الأسس ، (المانفستو) الشيوعي ، (١٨٤٨). فكان ذلك أول بيان شيوعي. راجع في ذلك دكتور عبدالعزيز نوار ، ودكتور عبدالمجيد نعنعي «في أوروبا من الثورة الفرنسية إلى الحرب العالمية الثانية» ، ص١١٥.

عكف على كتابة كتابه الشهير (رأس المال)(١). وتقوم هذه النظرية على الدعوة إلى اشتراكية أطلق عليها وصف العلمية ، حيث لا ملكية فيها ، ولا طبقات ، والمساواة بزعمها مطلقة بين الأفراد. ومن هنا كانت هذه النظرية حرباً على الطبقات: الارستقراطية، والبرجوازية ، وكبار الملاك وغيرهم ، وأصحاب الأعمال ، وأصحاب المصانع ، والشركات المالكة لمؤسسات إنتاجية ، على اعتبار أن كل هذا في مقولات النظرية يمثل قوى استغلال للطبقة الكادحة.

وكانت النظرية ترى أن النظام الرأسمالي الذي سيطر على أوروبا يقضي على نفسه بنفسه ويسقط. ولكن ليس من العدالة - من وجهة نظر ماركس - أن تنتظر الطبقات الكادحة السقوط الذي قد يتأخر إلى عدة قرون ، وإنما يجب الإسراع - على زعم ماركس - في عجلة التاريخ للوصول إلى «المجتمع الشمولي» عن طريق «الثورة الشاملة» ، وما إن يتحقق هذا المجتمع الشمولي المزعوم حتى يتهيأ بذلك مجتمع تكون فيه الحرية تلقائية واضحة المعالم والحدود ، في ظل حرية اجتماعية وليس حرية سياسية فقط(٢).

ولاينتقد ماركس الدول الرأسمالية والبرجوازية بسبب استبداد طبقة بأخرى فقط. بل ينتقدها لأنها تسير على نظام يعطى لبعض مؤسساتها استقلالاً ذاتياً يتنافى مع وحدة المجتمع وشموله. فهو ضد مبدأ فصل السلطات(٣) الذي دأبت تلك الدول الرأسمالية على العمل به ؛ ونادى بنظرية تفويض السلطات بشكل

---

١) صدر هذا الكتاب في ثلاثة أجزاء في حياة كارل ماركس ، صدر الجزء الاول عام ١٨٦٧، والآخران في عام ١٨٨٥ ، ثم عام ١٨٩٤، وقد ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العربية الدكتور راشد البراوي. انظر المرجع السابق ، ص٥١٦.

٢) كارل ماركس: (نقد للاقتصاد السياسي) ترجمة الدكتور راشد البراوي ، دار النهضة العربية ، القاهرة، عام ١٩٦٩م ، ص ٦ - ٧.

٣) المراد فصل السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. راجع د. نزيه محمد الصادق المهدي: «الملكية في النظام الاشتراكي» ، رسالة دكتوراه في الحقوق ، كلية الحقوق ، جامعة القاهرة ، عام ١٩٧١ ، ص ٧٤.

هرمي ينبع من القاعدة الشعبية ، على اعتبار أنها هي التي يجب أن تحكم ، ودعا إلى توزيع العمل على الشعار الذي عرف عن النظرية الماركسية وشاع أيامها: (لكلّ حسب حاجته. ومن كلّ طبقاً لمقدرته).

وتجيئ بعد ذلك المقولة التاريخية التي كثر الكلام فيها من قبل الاشتراكيين، والتي تقول: إن العمال هم وحدهم الطبقة الكادحة الذين سيتولون الثورة ويقودون - بجدارة - الطبقات الأخرى ، وعلى ضوء ذلك يجب في هذه النظرية أن تتولى هذه الطبقة سلطات ديكتاتورية تمكنها من النجاح ومن الوصول إلى المجتمع الشمولي(١).

وكانت توقعات كارل ماركس التي سماها (الحتميات) غير دقيقة في قيام الثورة في المناطق الصناعية من البلاد الرأسمالية في أوروبا الغربية ، لأن الحكم البرجوازي كان في عنفوانه ، وكانت التكتلات العمالية مفككة ، بعكس الروابط القوية التي كانت بين النظم البرجوازية السائدة في العالم حينذاك ، ولأن الدول البرجوازية الغربية شعرت بسرعة بخطورة الدعاية الشيوعية ، فأقدمت على إصدار العديد من التشريعات العمالية التي قضت على كثير مما يشكو منه العمال ، وربطتهم بالفكر القومي وليس بالفكر الماركسي ، ثم إن الأحزاب الاشتراكية - التي كانت ذات تأثير في تحقيق المطالب العمالية في أوروبا - استطاعت حلّ كثير من مشكلات العمال الصحية والاجتماعية ، وكانت في ذلك أقوى من القوى الثورية الشيوعية ، نظراً لأن الفكر الاشتراكي كان في بريطانيا وفرنسا وألمانيا يقدر دور البرجوازية فيما وصلت إليه البلاد من رقي وتقدم، ويرى أن في تحطيم البرجوازية بثورة كتلك التي دعا إليها كارل ماركس قد تؤدي إلى انهيار اقتصادي تخسر فيه الطبقات العمالية أكثر من خسارة البرجوازية نفسها.

---

١) المصدر السابق ، ص ٧٥.

فلا غرو أن كانت الدولة التي قامت فيها الثورة الشيوعية ونجحت فيها هي روسيا القيصرية الزراعية الإقطاعية المتخلفة تعليمياً وصناعياً ، والتي كانت تحكمها قيصرية أرستقراطية فاسدة مرتشية مستندة إلى قيادة عسكرية جاهلة. وتفتقر بشدة إلى برجوازية واعية ، أو بمعنى آخر كانت بيئة روسيا خلال الحرب العالمية الأولى - وبخاصة بعد الهزائم المروعة التي نزلت بالجيوش الروسية - مهيأة لنجاح ثورة ، وبخاصة إذا أخذت هذه الثورة جانب أشد القوى تضرراً من الحرب ومفاسد الحكم: أي الجند والفلاحين والعمال. وكانت الدعاية الماركسية قوية ومنظمة في روسيا ، وعجزت سلطات القيصر عن استئصالها وإن كانت قد تمكنت من إبعاد عدد من زعمائها من أمثال (لينين) ، إلا أن شبكات النشاط الشيوعي ظلت منتشرة في روسيا تنتظر الفرصة المواتية.

ومن هنا كانت تطورات الحرب من الناحية العسكرية ذات أهمية قصوى في فهم الظروف التي أدت إلى قيام الثورة الشيوعية في روسيا ونجاحها ، وهو الفهم الذي تؤدي دراسته إلى فهم الظروف والعوامل التي أدت إلى سقوطها في الواقع العملي في بلاد ماكان يسمى «الاتحاد السوفيتي».

٢ - النظرة المادية للاقتصاد:

سبق أن أشرنا إلى أن الاضطراب الذي ساد الحياة الاجتماعية في أوربا إبان القرن التاسع عشر ، كان ثمرة من ثمار العلاقات الاجتماعية التي ولدتها تناقضات العلاقة بين أطراف عملية الإنتاج ، وكان من الأسباب المباشرة في اضطراب المفاهيم الاجتماعية تطور الآلة الذي أسهم في إيجاد مشكلات إنتاجية واجتماعية أحدثت نوعاً من التناقض بين القوى العاملة والقوى المنتجة هذا التناقض الذي كان وراء دعوات الاشتراكية الفرنسية والإنجليزية في نهاية القرن الثامن عشر وطوال التاسع عشر ، ولقد تصدى الاقتصاديون الرأسماليون لمردود الحركة الاشتراكية ، لكن الدروس التي تعلمها كل من ماركس وإنجلز عاونت على صياغة أشكال جديدة من التفكير الاقتصادي المرتكز على مقولات فلسفية مادية(١). سنعرض لها إن شاء الله في موضعها بالنقد والنقض، ولكن الذي نود أن نعرض له هنا هو الوقوف على كيفية معالجة الفكر الماركسي للمشكلة الاقتصادية وأساليبه، كما أننا نريد أن نقف على جوهر الاقتصاد الماركسي لأن توجهات عربية كثيرة استهدفته بالتطبيق وطرحته أسلوباً جديداً بوصفه أملاً أمام الكادحين كمايزعمون.

وعلى ضوء ماتقول به «الماركسية» عن الاقتصاد ، فإن من الملاحظ أن المذهب الماركسي يقوم بشكل أساسي في رسم ملامح الاقتصاد الماركسي على دراسة تناقضات النظام الرأسمالي(٢)، وتحليله من ناحية تركيبه وتطوره. وأفصح ماركس عن هذا المعنى بجلاء ، في عبارة استهلّ بها مؤلّفه «رأس المال» فأومأ إلى أن الهدف النهائي لهذا المؤلف هو الكشف عن القانون الاقتصادي لحركة

---

١) د. عبدالحميد متولي: (الماركسية والثورة البلشفية: دراسة تحليلية تقييمية) مكتبة القاهرة الحديثة ، ١٩٦٩ ، ص٩٦.

٢) د. فؤاد العطار: (النظم السياسية والقانون الدستوري) دار النهضة العربية ، القاهرة ، ص٤٥٩.

المجتمع الحديث «أي المجتمع الرأسمالي»(١). واتساقاً مع هذه النظرة، تناول ماركس بالتحليل الروابط القائمة بين رأس المال والعمل بوجه عام، وأسلوب تنظيم الإنتاج وتوزيع الدخول بوجه خاص. ومن المتعين الإشارة إلى أن ماركس حين ندد بتلك الروابط لم يستطع أن يشجب التقدم الفني الرأسمالي، بل على العكس، أشاد به باعتباره خطوة ثورية في التاريخ الإنساني ينبغي أن تتوافر لها كل إمكانات النمو والاستمرار. فقد انصرف نقد ماركس إلى التنظيم القانوني لملكية رأس المال الخاص(٢)، والنتائج الاجتماعية المترتبة عليه، وقد تمثلها أساساً في صيرورة العامل الأجير عبداًللآلة، ولمالكها، ومحلاً لاستغلال مطرد ومتزايد من قبل الرأسماليين(٣)، ولذا سعى ماركس من أجل تحرير العمل في ضوء مارأى ومادعا إليه، وبغض النظر عما انتهت إليه المقدمات التي قالها بالفساد والكساد، فقد دعا إلى الاستعاضة عن التنظيم الرأسمالي بتنظيم يكفل للعمال الهيمنة على الآلة، فلا يكون محلاً لرأس المال، ولايبقى عمله مجردَ سلعةٍ مطروحة في سوق العرض والطلب.. ومن هنا وفي ضوء مارأى - وهو فيه مخطئ - قرن تحليله عن انهيار النظام الرأسمالي بالدعوة إلى الشيوعية بوصفها - بزعمه - مرحلة التحرر الكامل وزوال عهد الحاجة. ففي ظلها يصبح الإنسان سيداً على أداة الإنتاج، يسخرها - كما يقول - لما فيه خير الجماعة بأسرها(٤).

وعلى الرغم من الفشل الذريع الذي آلت إليه هذه التصورات، حيث لم

---

١) د. جلال أمين: (مقدمة إلى الاشتراكية)، مكتبة القاهرة، ١٩٦٦، ص٣٨.

٢) د. نزيه محمد الصادق المهدي: (الملكية في النظام الاشتراكي) رسالة دكتوراه في الحقوق، جامعة القاهرة، عام ١٩٧١م، ص١٧٤.

٣) مما يجد ذكره أن «فردريك إنجلز» وصف الثورات التي قام العمال خلالها بتحطيم آلات المصانع تعبيراً عن اعتقادهم في أنها مصدر شقائهم، بأنها شكل بدائي للوعي العمالي، واكتمل هذا الوعي فيما رأى إنجلز حين أدرك العمال أن منبع مأساتهم يكمن في الروابط القائمة بين رأس المال والعمل. فلجأوا إلى أسلوب الإضرابات التي كانت بمثابة مدرسة للحرب التي كتب على العمال خوضها.

٤) د. إسكندر عطاس: (أسس التنظيم السياسي في الدول الاشتراكية)، ج١، القاهرة، ١٩٧٢م، ص ١١٠-١١١.

يتحقق للعامل الماركسي السيطرة على أداة الإنتاج بوصفها نوعاً من علاقة التملك، بل كان هو الذي سحق تحت برامج المذهب وخططه(١). إلا أننا نود أن نسجل هنا أن ماركس وإنجلز وإن قصدا من مذهبهما الاقتصادي تحليل النظام الرأسمالي وبيان حتمية مصيره كما تصوراها، غير أنهما تناولا أيضاً - وبصورة فرعية - دراسة بعض الظواهر الاقتصادية في الدول الشرقية ذات البنيان الاقتصادي المتخلف، وقد أطلقا عليها تسمية «أسلوب الإنتاج الآسيوي»(٢).

واتخذ هذا الأسلوب الماركسي - القائم على اعتبارات «المادية التاريخية» في دراسة المشكلة الاقتصادية - في تحليله للنظام الاقتصادي الرأسمالي اعتبارين أو مظهرين: المظهر الأول ساكناً، والثاني حركياً، وفي الماركسية يتضح المظهر الأول من نظريات ماركس في القيمة وفائضها، ومن تحليله لرأس المال والربح، وبما ينطوي عليه من استغلال للعاملين. وخلص ماركس من هذا التحليل إلى وصف النظام الرأسمالي بأنه في حد ذاته (نظام ذميم) يؤدي إلى استعباد الأجراء والعاملين. ويتبين المظهر الثاني من منطق الجدلية الماركسية الذي يقضي بزوال النظام الرأسمالي نتيجة لما يعتمل في قلبه من تناقضات تؤدي إلى انهياره والاستعاضة عنه بنظام الملكية الجماعية. هذا مع مراعاة أن هذه الجدلية لا تحول دون أن يسهم العاملون بنشاطهم الإيجابي في التعجيل بانهيار النظام الرأسمالي، فلا ينتظرون سقوطه مثلما يسقط الثمر الناضج، وإنما من المتعين في الماركسية أن يدرك العاملون التناقضات الطبقية القائمة ومسارها، على نحو ما حدده مؤسسا الماركسية، فيدفعوا عجلة التاريخ صوب هذا المسار. وبهذا المعنى توصف الماركسية بأنها «فلسفة عمل» تحذر من

---

١) انظر الدكتور أحمد جامع: (المذاهب الاشتراكية)، المطبعة العالمية، القاهرة ١٩٦٩، ص١٧٢-١٧٣، الطبعة الرابعة.

٢) راجع: ماركس «نقد للاقتصاد السياسي»، مرجع سابق، ص ١٧.

الركون إلى السكون والجبرية(١).

هذا ومما تجدر الإشارة إليه أن نقطة البدء في الماركسية انطلاقاً من هذين الاعتبارين اللذين أشرنا إليهما تدور حول مركز العامل في إطار التنظيم القانوني للملكية الخاصة لرأس المال. فكما سبقت الإشارة ندد كل من (ماركس وإنجلز) بتبعية العامل للآلة التي حولها الرأسماليون من رمز لانتصار الإنسان على الطبيعة إلى مصدر لتعاسته واستغلاله. ففي حين أصبح العامل محلاً لرأس المال أضحى المال من حيث حيازته - وفقاً لتعبير ماركس - القدرة على شراء كل شيء ، أو خاصية امتلاك كل شيء ، وينظر إليه باعتباره الكائن الأعظم. ورأى ماركس أن حقيقة الحياة تتجافى وهذا المنطق الرأسمالي ، فالعمل في نظره هو أساس كل قيمة ، والسلع جميعاً بوصفها قيماً تبادلية ليست سوى مقاييس مقررة لوقت العمل المتبلور فيها(٢). ورتب ماركس على نظرية القيمة نتيجة بالغة الأهمية لديه ، تمثلت في نظرية فائض القيمة التي وصفت في زمانه بكونها أمضى سلاح صُوِّبَ ضد الرأسمالية ؛ وتتلخص فكرتها الأساسية في تكييف لحالة (البروليتاري) بأنه الإنسان الذي يفرض عليه العمل حتى يضمن معيشته. وهو لن يجد عملاً إلا إذا أدى عمله إلى زيادة رأس مال رب العمل. وترتيباً على ذلك ، يطرح (البروليتاري) عمله في السوق لكي يشتريه الرأسمالي ، مثلما يشتري المواد الأولية اللازمة للإنتاج ، وهو لايؤدي للعامل سوى المقابل الذي يكفل بصعوبة إشباع حاجاته المعيشية الضرورية ، ويستغل هذا العامل في خلق قيم جديدة ، ويتحصل فائض القيمة في الفارق بين الأجر الذي يدفعه الرأسمالي للعامل والقيمة التي يجنيها من بيع سلعته في السوق ، أو - وفقاً للمثال الذي ضربه ماركس - يعمل البروليتاري عند الرأسمالي طوال ١٢ ساعة ينتج خلالها سلعة توازى ١٢ ساعة عمل ، وهو ينتج في الساعات الست الأولى مايكفي لسد نفقات معيشته ، وهذا هو وقت العمل الضروري ؛ أما الست الساعات الباقية فهي تمثل

---

١) دكتور جلال أمين: (مقدمة إلى الاشتراكية) ، دار النهضة العربية ، عام ١٩٧٤م ، ص١٠٥-١٠٦.

٢) المرجع السابق ، ص ١٠٥ وما بعدها.

وقت عمل إضافي يستأثر الرأسمالي بقيمة إنتاجه دون أن يؤدي للعامل أي مقابل عنه(١). وهذا هو فائض القيمة الذي يوازي فائض العمل أو فائض الإنتاج عند ماركس ، كما أوضح أن فائض القيمة يحقق اطراداً بزيادة ساعات العمل، أو تقدم الوسائل الفنية ، بما يزيد معدل الإنتاج ، ورأى أن رب العمل يسعى دائماً إلى خفض سعر العمل توصلاً إلى خفض نفقات التكلفة ، ولذا لايدفع المقابل الطبيعي للعمل ، حرصاً منه على تحقيق فائض القيمة الضروري لعملية التراكم الرأسمالي. هكذا حلل ماركس الجوهر الاستغلالي للنظام الرأسمالي وفق مرئياته لحال الطبقات العاملة في القرن التاسع ، وهي رؤية قاصرة ، إذ رتب عليها حتمية تفاقم الصراع الطبقي في داخله بين الرأسماليين والعمال.

وقد أدخل ماركس هذا الصراع ضمن الإطار الجدلي الذي يحكم نمو المجتمعات ، فتمثل فيه القوة التي تحوي بذرة فناء النظام الرأسمالي. وفي هذا المعنى كتب ماركس وإنجلز في بيان الحزب الشيوعي: «البرجوازية تنتج قبل كل شيء حفر قبرها. إن سقوطها وانتصار البروليتاريا أمر لامناص منه»(٢) ومن الواضح ، أن هذا القول ليس سوى تطبيق للجدلية الماركسية ، ولتحليل التطور الاجتماعي في ظل النظام الرأسمالي. فقد رأى مؤسسا الماركسية اتجاه التقسيم الطبقي في ظل هذا النظام ، يتحدد في النهاية ، في إطار طبقتين أساسيتين يدور بينهما الصراع الرئيسي ، وهما: الطبقة الرأسمالية ، في جانب، والطبقة البروليتارية ، في الجانب الآخر.

وتوقع ماركس وإنجلز ، مسيرة البنيان الاجتماعي الرأسمالي صوب تطور مزدوج وعكسي يتحصل في تزايد مطرد للبروليتاريا ، يقابله انكماش مستمر في عدد الرأسماليين. ومرد هذه الظاهرة يكمن ، في رأيهما ، في التركيز الصناعي الناشئ عن تراكم رؤوس الأموال بين أيدي عدد متناقص من رجال المال الذين

---

١) إسكندر غطاس: (أسس التنظيم السياسي في الدولة الاشتراكية) ، ص ١١٢.

٢) المرجع السابق ، صفحة ٨٥.

يقيمون المنشآت الاحتكارية الكبرى بقدراتها الهائلة ، فتبتلع المنشآت الأقل حجماً ، ويزداد بالتالي عدد الأجراء. واستخلص ماركس وإنجلز من هذه الظاهرة نتيجة مهمة تتحصل في يسر الإطاحة بحكم الرأسماليين ، وفي تعاظم قوى الثورة الصاعدة والتي يزداد سعير ثورتها اطراداً مع تفاقم تناقضات الرأسمالية وما تفرضه من اشتداد إفقار العاملين(١).

هكذا تتكون حصيلة القضية الجدلية الرأسمالية حسبما رأى ماركس وإنجلز ، في أن تراكم رؤوس الأموال ، والتركيز التدريجي للمنشآت يولدان «مركزية رأسمالية» ينشأ عنها نقيض القضية ، ويحصل هذا في التحول الكمي والكيفي الذي يطرأ على البروليتاريا ، فهي تزداد عدداً ، كما تزداد فقراً ، حتى تبلغ مرحلة الفقر التام أو «الإملاق العام» ، الذي رأى ماركس أنه في صالح الطبقة العمالية باعتباره يعجل بثورتها ضد النظام القائم ؛ ومتى تحققت هذه الثورة زال الصرح العلوي الرأسمالي المتناقض مع قاعدته المادية ، ذلك أن أسلوب الإنتاج الجماعي يفرض ملكية جماعية لأدوات الإنتاج ، وهذه لاتتم إلا بفضل الثورة البروليتارية(٢)، التي يقول بها ماركس في ظل المادية التاريخية ، والتي ثبت في الواقع التطبيقي المعاش فساد كل ماقالت به المادية التاريخية واضطرابه ، سواء أكان فلسفياً أم اقتصادياً ، كما سنبرهن عليه فيما بعد.

---

١) راجع في هذه القضية: دكتور جلال أمين: (مقدمة إلى الاشتراكية) ، ص ٣٨، وما بعدها.

٢) د. عبدالحميد متولي: (الماركسية والثورة البلشفية : دراسة تحليلية) ، مكتبة القاهرة الحديثة ، عام ١٩٦٩م ، ص ١٦٥، وما بعدها.

المبحث الثاني

فلسفة التاريخ في المادية التاريخية

تنحصر رؤية ماركس للتاريخ والمجتمع المدني في مفهومه المادي للتاريخ ؛ وهو أنه عبارة عن العمليات التى شرحت وفسرت الحقائق الإنتاجية انطلاقاً مما يراه ، وإدراكاً لشكل العلاقات المتصلة بهذا الإنتاج ، وهذه العلاقات المتصلة بالإنتاج عند ماركس هي التي أوجدت المجتمع الذي يمر بمراحل مختلفة مما يعتبر قاعدة عنده لكل التاريخ(١).

وتفسر نقطة الانطلاق هذه عند ماركس كل عمليات المجموع الكلي للإنتاجات النظرية المختلفة ، وكل أشكال الوجدان والدين والفلسفة والاخلاق(٢). ولكي تسلم النظرية من وجهة نظر الماركسيين باستمرار هذا الأساس في ضوء ماينظرون به إلى التاريخ فلا تفسر الماركسية التجربة من الفكرة ، ولكنها تفسر تكوين الآراء من التجربة المادية. وعلى هذا الأساس فالثورة هي القوة المحركة للتاريخ والفلسفة والدين وكل النماذج الأخرى(٣). وهذا ماسنعرض له بالنقض إن شاء الله تعالى.

فالتاريخ في النظرية الماركسية ما هو إلا تعاقب الأجيال المنفصلة ، كل جيل يستغل أشكال رأس المال ، والقوى الإنتاجية ، التي انتقلت إليه من الجيل السابق ، وهكذا يعمل على استمرار النشاط التقليدي من جهة في ظروف متغيرة تماماً ، ومن الجهة الأخرى يحاول تعديل الظروف القديمة بنشاط متغير كلياً. وعند

---

١) كارل ماركس: (نقد الاقتصاد السياسي) ، ص ٧٢.

٢) بليخانوف: (المؤلفات الفلسفية) ، ترجمة حنا عبود ، ج٤ ، ص ٥٠١.

٣) إنجلز: (أصل نظام الأسرة والدولة والملكية الفردية) ، دار الفارابى ، بيروت ، ص ١٨٣.

ماركس أن التاريخ المتأخر يصنع الهدف للتاريخ السابق ، فالهدف الذي أضيف إلى اكتشاف أمريكا - مثلاً - هو تأجيل اندلاع الثورة الفرنسية(١).

وكلما ازداد فصل المجالات وعزلها ، التي يؤثر بعضها في بعض ، ازداد توسعها في مجرى هذا التطور ، وازداد الفصل الأصيل للقوميات المنعزلة تحطيماً بتطور الإنتاج ونظام العلاقات وتقسيم العمل الحاصل(٢). ونتيجة لكل ذلك، فإن التاريخ في الماركسية على ضوء هذه المقولة يصبح تاريخاً عالمياً. مثال ذلك فيما يقولونه: عندما تم اختراع «الماكينة» في إنجلترا فإن عدداً لاحصر له من العمال في الهند والصين حرموا من الخبز بصورة يمكن أن تقضي على الشكل الكلي لوجود هاتين الإمبراطوريتين. وفي ضوء هذا المثال يصبح هذا الاختراع حقيقة تاريخية عالمية(٣).

هذا ولاترى الماركسية في هذا الذي تسميه تحولاً تاريخياً عالمياً مجرد عمل تجريدي من جانب (الوجدان الذاتي) أو مايسمونه: (روح العالم)، كما لاترى فيه أي شبح ميتافيزيقي آخر ، ولكنه مادي ، فهو عمل يمكن البرهنة عليه من الوجهة التجريبية ، عمل يقوم بالبرهان عليه كل فرد في مجيئه وذهابه ، وأكله وشربه ولباسه(٤). ويرد هنا التساؤل الذي يقول: أي عيب وأي تناقض في تلك المقولة التي يعيبونها والتي تقول: «إن أفكار الطبقة الحاكمة في كل مرحلة هي الأفكار المسيطرة والحاكمة ؟ فالطبقة التي تتحكم في القوة المادية للمجتمع ، هي القوة العقلية المسيطرة ، والطبقة التي تمتلك وسائل الإنتاج المادي تسيطر أيضاً في الوقت نفسه على وسائل الإنتاج الفكري ، فالأفكار الحاكمة ماهي إلا

---

١) دكتور فايز صايغ: (القومية العربية ـ المرحلة الأخيرة) ، بيروت ، بدون تاريخ ، طبعة ثالثة ، ص٣٤١.

٢) المرجع السابق ، ص ٣٤٢.

٣) دكتور فايز صايغ: (الشيوعية والقومية) ، مقال صادر في مجلة «ميدل ايست فورم» الصادرة في بيروت ديسمبر عام ١٩٥٧م.

٤) محمود السيد دغيم: (المادية التاريخة بين الوهم والواقع ـ نقد كتاب المادية التاريخية والوعي القومي عند العرب) دار الحداثة للطباعة ـ بيروت ، طبعة أولى عام ١٩٨٦ ، صفحة ٧٤.

تعابير مثالية للعلاقات المادية المسيطرة»(١).

إنك لو ذهبت تسأل كل فلاسفة الفكر المادي المعاصر الذين ذابت عقولهم في ظل «الجدلية المادية والمادية التاريخية»: لماذا تكون الأفكار الحاكمة تعبيرات مثالية للعلاقات المادية المسيطرة؟ ولم لا تكون العلاقات المادية هي التعبيرات للأفكار المثالية؟ فإنهم لايجيبونك بشيء ذي بال(٢). ومع ذلك كله فإنك لو ذهبت تسأل أقطاب (المادية التاريخية): من الذي يصنع التاريخ؟ هل هو الإنسان أم آلة الإنتاج؟ لأجابوك بكثير من الخطل والخلل والاضطراب: إن المادية التاريخية ترى أن الذي يصنع التاريخ هم الناس، ولكنهم يقولون في الوقت نفسه: إنهم - أي الناس - لايعلمون بأنهم يصنعونه دائماً. كما تقول الجدلية أيضاً: إن الناس يصنعون تاريخهم بجهودهم الجماعية للإنتاج، وعبر نضالاتهم المستمرة ضد العقبات الداخلية والخارجية، وعبر التناقضات والثورات بين القوى الإنتاجية وعلاقات الإنتاج(٣). وقد أكد كارل ماركس كثيراً بأن الحركة العلمية الموجهة ضد البورجوازية هى حركة البروليتاريا، ولذا فمن نافلة القول أن نذكر بأن الجدلية التاريخية تقول: إن الحياة في ظل البورجوازية غير ممكنة وبكلمة مختصرة فان الجدلية التاريخية تؤدي إلى الجمع بين الجدلية الثورية وجدلية الطبقات، جدلية تجاوز (التحولات) وجدلية التناقضات الاقتصادية، وتضفي على البروليتاريا - كما تزعم الماركسية - دور المنقذ والمخلص للإنسانية (٤). تتغلب الجدلية التاريخية وتتجاوز كل الحركات الجدلية الأخرى، ومن الممكن تعريفها: بالسير نحو التحرر والانطلاق، فهى جدلية الإنقاذ والخلاص التي تقود

---

١) انظر لينين: «ماالعمل»، سلسلة كتب المختارات، دار التقدم، موسكو ج١، ص١٨٠. وعبدالحميد متولي: (أزمة الأنظمة الديمقراطية) مكتبة القاهرة الحديثة ١٩٦٩، ص ١٠٤.

٢) باسمة كيال: (أصل الإنسان وسر الوجود)، ج٢، ص١١٣ منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، عام ١٩٨٣م، طبعة أولى.

٣) سبركين وياخوت: (أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية) ترجمة محمد الجندي، دار التقدم - موسكو، ص ١٣٩.

٤) أوجين كامنكان: (الأسس الأخلاقية للماركسية)، ترجمة عبدالمنعم مجاهد، منشورات دار الآداب، بيروت، عام ١٩٧١، ص ٩٣.

المجتمع (غير الطبقي) المزعوم ، وذلك بالتوفيق والتناسق بين الفرد والمجتمع ، والقضاء الكلي على التحولات ، وفي زوال كل الطبقات واختفائها ، وفي الأخير انحلال الدولة وزوالها(١).

وبذلك التفسير تزعم الجدلية التاريخية بأنها تهتم بمصير المجتمعات البشرية ، وبمستقبلها ، وبالتحولات التي تحدث خلال المسيرة الطويلة ، حتى يتم النصر المتوهم للاشتراكية الذي لم يتحقق خلال مايقرب من قرن من الزمان.. ويؤكد معظم علماء الاقتصاد والاجتماع بأن الانتقال من البنية القديمة بكل مافيها من أنظمة ومؤسسات إلى البنى الاشتراكية الجديدة يمر في فترة انتقال ، تنضج فيها كل الظروف المادية - القوى الإنتاجية ، والعلاقات ، وكل مايتصل بها من أنظمة فكرية ومؤسسات، لأن قواعد المجتمع القديمة على الرغم من عدائها الضاري ضد الاشتراكية إلا أنها من وجهة التفسير الماركسي تعد الدرب لمسيرة المجتمع نحو الاشتراكية ، وفي رحمها تنضج بذور الاشتراكية المدعاة(٢)!!

ومن هنا يمكن مناقشة حتمية هذه المسيرة ، بوجود فترة انتقال وتحول من النظام الرأسمالي إلى النظام الاشتراكي ، والتي تختلف في طولها وقصرها ، وصلابة مقاومة الأنظمة القديمة فيها ، ومدى تقبل الفئة الحاكمة ، والدور الذي تقوم به في هذا الانتقال.

وهل من الممكن تحقيق القفزات على خط المسيرة المادية للتاريخ ؟ لأن بعض الناس يدعي بأن التعاقب المتسلسل من مرحلة إلى أخرى حتمي ولا يمكن

---

١) فردريك إنجلز: (أصل الأسرة والملكية الخاصة والدولة) ، ترجمة أديب يوسف ، دار الفارابى والكتاب العربى ، ص ٥١.

٢) جورج بوليتزر ورفيقاه: (أصول الفلسفة الماركسية) ، تعريب شعبان بركات ، المكتبة العصرية ، صيدا بيروت ، ص ١٣٥.

اختزال هذه المسيرة وإسقاط بعض المراحل منها ، بينما يرى آخرون بأن الاستسلام القدري لمثل هذه الحتمية يعني أن الإنسان عامل سلبي لاحول له ولا قوة في تخطيط هذه المسيرة ، فما علينا إلا أن ننتظر تطور النظام الرأسمالي ومرحلته العليا (الاستعمار) حتى تنضج في رحمه كل الظروف المادية الجديدة لبزوغ الاشتراكية المتوهمة(١).

ويقف ماركس من هذا الجدل موقفاً صريحاً بقوله في مقدمة (رأس المال): إن أي أمة تستطيع ذلك ، بل وينبغي عليها أن تتعلم من غيرها ، وحتى لو توصل مجتمع معين إلى الكشف عن السبيل الصحيح لتبيِّن القوانين الطبيعية الحاكمة لتطوره.. فإن هذا المجتمع لايستطيع أن يتغلب بقفزات جريئة ، أو أن يقضي بإصدار التشريعات على العقبات التي تمثلها المراحل المتوالية لتطوره الطبيعي ، ولكنه يستطيع أن يقلل فترة النضج ويخفف من آلام الوضع(٢).

وقد كانت مواقف الأنظمة الاشتراكية القائمة اليوم من تلك المشكلة الكبرى التي تنادي بحتمية المسيرة على الخط العام مختلفة ومتنوعة ولا تزال. فإذا كانت الثورة حتمية في النظرية المادية الماركسية إذا اختمرت الظروف المادية ونضجت ، فإن العملية الثورية تكون بشكل دورة: مؤسسات منهارة ، قلق اجتماعي، وكبح واضطهاد ، وقلق اجتماعي كبير وواسع ، وزيادة في الكبح وقسوة في الاضطهاد ، ثم ثورة عنيفة ، إلى آخر هذه الافتراضات المزعومة التي ثبت فسادها كما سنبرهن عليه إن شاء الله.

وفي ضوء ما تقوله المادية التاريخية في «فلسفة التاريخ» تستمر هذه العملية الثورية في الحدوث حتى يصبح العمال هم المسيطرين على المجتمع، وبذلك يتحرر المضطهدون من كل استغلال واضطهاد ، وينتهي الصراع الطبقي ،

---

١) كارل ماركس: (رأس المال)، ج١ ، ص ١٨١، ترجمة د. راشد البراوي ، الأنجلو المصرية ، عام ١٩٥٦.

٢) المصدر السابق ، ص ١٨٢.

ويقوم مجتمع جديد. فالثورة هي العجلة التى تسير التاريخ ، وإن القوى الإنتاجية هي التي تمهد السبيل للثورة ، وبالطبع يميز ماركس بين الثورات (البورجوازية) والثورات البروليتارية ، فعنده أن لكل واحدة إطارها الخاص بها ، ولكن من الضروري في نظره تنظيم (البروليتاريا) في حزب (مؤسسة سياسية) لأن هدف (البروليتاريا) القضاء على (البورجوازية) والتحرر من سيطرتها ، وأخذ السلطة منها عنوة وبالقوة ، فعندما تكون (البروليتاريا) طبقة ، ينشأ وعي طبقي لديها(١).

وأشار (ماركس) إلى التضامن الأممي باعتباره لديه شرطاً أساسياً للنزاع السياسي الذي يقوده الحزب البروليتاري ، وبذلك تجاوز (ماركس) الحدود القومية، وجعل من الخطوط الاقتصادية الانقسامية دعامة أقوى في نظامه. ولهذا دعا إلى وحدة الطبقة العاملة في نزاعها المشترك الذي يقول به ضد الحكومات المضطهدة(٢). ومن ثم أصبح موضوع المراحل المتعاقبة ، والقوانين التاريخية، بصورة عامة - عند الماركسية - معرضاً للرأي والمناقشة بين القائلين بالحتميات المختلفة ، سواء فيها الحتمية الاقتصادية والجغرافية والتكنولوجية والدينية والسيكولوجية وغيرها ، وذلك بسبب وجود عدد من الصعوبات ، منها إيجاد معيار الحكم على تلك المراحل التاريخية. كما لايوجد قانون يحدد سرعة ذلك التعاقب ، وليس لديهم دليل يبرهن على أن ذلك التعاقب سيستمر إلى الأبد عبر التاريخ كله. ولكن كيف يمكن البرهنة على الفرضية القائلة بأن علاقات الإنتاج تقرر بناء المجتمع؟

وتجيب المادية التاريخية: بأنه يمكن الرجوع إلى بعض الفروض العامة ، مثل: إن حالة معينة لعلاقات الإنتاج والقوى الإنتاجية تؤدي دائما إلى حالة معينة من نظام سياسي وأيديولوجي. الخ. ولكن هذا النوع من البرهنة لايفيد في تفسير

---

١) كارل ماركس ، فردريك إنجلز ، لينين ، وآخرون: (قراءات في المادية الجدلية) تحرير قيس الشامي، دار الطليعة ، بيروت ، ص ٧٦.

٢) سبركين وياخوت: (أسس المادية الديالكتيكية والمادية التاريخية)، ترجمة محمد الجندي ، دار التقدم، موسكو ، ص ١٦٢.

الوقائع ومسيرة التاريخ. فقد تطورت الأنظمة الرأسمالية وتشابكت مع البنى السياسية المختلفة جداً ، وتغيرت تلك البنى بدون أن تتطابق مع التحولات الاقتصادية التي أعقبتها ، على الرغم من أن التطور السياسي يعتمد اعتماداً كبيراً على التطور الاقتصادي. وهكذا نسأل إذا كان الرجوع إلى الاقتصاد ـ باعتباره السبب الحقيقي أو السبب الأخير ، أو أن الرجوع بالنسببية إلى الوراء يعود بنا إلى ظاهرة ـ اقتصادية ـ تخولنا القول بالحتمية. كما أن المقدمات ليست من الضروري أن تكون العامل الحاسم المقرر ، وإذا ما سئل الماديون: ولماذا نتوقف في الرجوع بالسببية إلى الوراء في أمور معينة؟ وكيف نبرهن دائماً بأن حادثة معينة هي الوضعية التي منها انبثق السبب الحقيقي ، وأن تلك الوضعية نفسها هي نتيجة لنظام الإنتاج؟ يجيب المفكرون الماركسيون عن ذلك بقولهم(١):

نتخيل أولاً نوعاً من التمييز الميتافيزيقي الجوهر والمظهر للواقع التاريخي. فالاقتصاد هو الجوهر ، والمعطيات الأخرى هي المظهر. ويكون الاقتصاد من الوجهة الإحصائية هو القاعدة ، ومن الوجهة الديناميكية هو التحليل الأخير، وتقول النظرية: إن الاقتصاد هو الذي يقرر نظام المستقبل. ونستطيع أن نقبل المعادلة الإحصائية ـ ولكن على شرط أن نعترف بأنها ليست سببية. ولأجل الوصول إلى حقيقة اجتماعية يجب صوغ معادلة (السبب) و (النتيجة): (نظام اقتصادي معين ونظام سياسي معين). وعندها ـ كما تقول المادية التاريخية: نصل إلى استحالة البرهنة. ومن الوجهة الديناميكية يقول المفكرون الماديون: إننا نستطيع بالانطلاق من علاقات معطيات الإنتاج أن نتنبأ عن نظام المستقبل: وهو الملكية الجماعية لأدوات الإنتاج وآلاته التي تحل محل الملكية الفردية(٢).

---

١) لينين: (الدفاتر الفلسفية) ، ترجمة إلياس مرقص ، الحقيقة ، بيروت ١٩٧٤، ص ٥١.

٢) انظر جورج سول: (المذاهب الاقتصادية)، ترجمة الدكتور راشد البراوي مصر عام ١٩٦٥، ص ١٩١. وللتوسع يمكن الرجوع إلى لينين في (مختارات جديدة) ، نصوص حول الموقف من الدين ، ترجمة محمد كبة ، تقديم: (عفيف الاخطر) ، دار الطليعة ، بيروت ١٩٧٢، ص ٤٧-٥٣.

ومما تقول به المادية التاريخية - من بين ماتطرحه من مسلسل الافتراضات الماركسية -: إذا كان النظام الاقتصادي يخضع لقانون مستقل استقلالاً تاماً، فإنه يصبح التفسير والتنبؤ ممكنين كذلك ، ولكن الجدلية الديالكتيكية التي تنتقل من كلية تاريخية إلى كلية أخرى في الماضي ، لاتنتج من تطور اقتصادي مستقل، وإنما - وعلى ضوء ماتقول الماركسية - من التفاعل القائم بين العناصر المختلفة ، مثل التفاعل بين العلم و(التكنيك) ، وينطبق الأمر نفسه في التنبؤ عن المستقبل ، فلا يمكن مقارنة التطور الاقتصادي بحركة تنطمس في التأثيرات الخارجية وتتشابك مع الخط العام بتصور معقد، وبذلك تهبط دقة التنبؤ. وهنا يبدو أمامنا واضحاً افتقاد المنهج الماركسي في معالجة مشكلات التاريخ والإنتاج والاقتصاد للعلمية البحتة التي يزعمونها ، ولنفترض معهم أن الرأسمالية غارقة في تناقضاتها، ولم تعد قادرة على التقدم ؛ فإن استجابة الأفراد لما تسميه الماركسية بالمأساة أو الكارثة ليست محدودة سلفاً ، فباستطاعة (البورجوازي) الصغير الذي أصبح (بروليتارياً) أن يفضل الشيوعية على أي نظام آخر(١).

والنتيجة: أن التنبؤ يقوم على بعض خصائص النظام مثل: (البيروقراطية، وتركز المشروعات ، وشكل الحكم ، وغيرها) ولكن ليس على المعلومات المفصلة عن المجتمع في المستقبل ، أضف إلى ذلك أن إمكانية التنبؤ الجزئي لا تميز النظام الاقتصادي وحده، ففي ضوء علوم الإحصاء والتخطيط الحديثة من الممكن التنبؤ عن بعض خصائص النظام السياسي المقبل بدراسة النظام السياسي الحالي(٢).

ولكنّ ما تجدر الإشارة إليه هو تبادل التأثير والتفاعل المستمر بين مختلف القوى التاريخية : النظام الاقتصادي والأنظمة الأخرى الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية. ولكن المهم أن نعرف في أي جزء أو في أية علاقة حدث

---

١) محمود السيد دغيم: (المادية بين الوهم والواقع) ، مرجع سابق ، صفحة ١٨٤ـ١٨٥.

٢) دكتور صابر طعيمة: (قراءة في هزيمة الفكر الشيوعي) دار الجيل، بيروت، عام ١٩٩٠، ج١، صفحة٤٨٣.

التفاعل؟ أو في أية لحظة؟ ولاريب في أن معرفتنا بعملية التفاعل ترسم حدود تحليلنا وبناء العالم التاريخي ، و بخاصة إذا كانت العناصر التي يتألف منها البناء الاجتماعي تتفاعل فيما بينها، وعند هذا القدر من الحاجة إلى الإجابة تسكت الماركسية ولاتجيب.

ومن المعروف أن كارل ماركس قد أكد على العوامل الاقتصادية في التطور التاريخي ، والصراع الطبقي، ودور الثورة في التغير الاجتماعي. وأوضح بأن أفكار الناس وآراءهم تمجد مصالحهم الطبقية ، مصالح الطبقة التي ينتمون إليها ، والتي تحتل موقعا في البناء الاجتماعي لتؤكد لنفسها ، ومن ثم تستمد منها صوراً مغايره للحقيقة(١).

إن مثل هذه الفروض الواهية والتي ثبت خطورتها فيما بعد، عندما ذهبت إلى ماذهبت إليه في تفسير التاريخ، يدعوها ماركس (أيديولوجيات)(٢). ويصبح (الأيديولوجي) تعبيراً عن المصالح الطبقية. وبمعنى آخر فإن (أيديولوجيات) المجتمع الرأسمالي في المادية عبارة عن تراكيب فكرية لتمجيد مصالح الطبقة الرأسمالية ، التي تهدف أولاً وقبل كل شيء إلى الحصول على الأرباح. وإن كل (الأيديولوجيات) التي تمجد الرأسمالية في منهج المادية التاريخية إنما تختزل أنماط السلوك في - المصلحة الاقتصادية - للطبقة المتسلطة للسيطرة. ويعني هذا المبدأ أن الأيديولوجي عبارة عن بنية فوقية قائمة، ومؤسسة ناتجة من وقائع البناء الاجتماعي الموضوعي الذي يستقر تحتها ، وأنها تميل لأن تعبر عن تلك الوقائع بأسلوب متحيز ؛ ويمكن أن يعبر عن هذه الرؤية التي يعتقد أتباعها بأنها ترقى إلى مستوى النظرية الفلسفية ، وفي ذلك يقول كارل ماركس: «إن أفكارنا

---

١) موريس كورنفورث: (مدخل إلى المادية التاريخية)، ترجمة محمدمستجير مصطفى ، دار الفارابى ، بيروت عام ١٩٧٥، ص ١٥٣.

٢) المرجع السابق ، ص ١٥٤.

مقررة ومصممة بمصالح الطبقة التي تنتمي إليها»(١).

وفي ضوء ماعُرِضَ من الدراسة الموجزة بوصفه نوعاً من التعريف العلمي لما نحن بصدده يمكن القول: إن المذهب المادي في إطار أسسه ومقوماته الفلسفية بعيداً عن العوامل التي تسهم في نشأته وتطوره، أو تلك التي تبرهن على فساد توجهه واضطراب مقدماته ونتائجه ؛ هو المذهب الذي يرجع كل الظواهر الكونية إلى المادة وحدها، ولاشيء وراء هذا الكون ، وهو إحدى صورتين للمذهب الطبيعي ، والمذهب الطبيعي يمثل نظرة تعارض مافوق الطبيعة ، والصورة الأخرى للمذهب الطبيعي هي الطبيعة النقدية ، ولم يكن هناك فرق في الاستعمال بين الماديين والطبيعيين النقديين في القرن التاسع عشر ، لكن الماديين بسبب العوامل التي أشرنا إليها كانو أكثر عدداً ، ونظراً لقلة عدد الفئة الأخرى فإنهم لم يتخذوا لهم مصطلحاً إلا في القرن الحالي(٢).

ويعتقد هذا المذهب أن للمادة وجوداً موضوعياً مستقلاً عن الوعي ، وهي مصدر الإدراك والمعرفة عند الماديين، وليست المادة محصورة فيما هو متجسد فقط. ففي المذهب يقولون : «إنه لايجب اعتبار المادة ما هو مادي مجسد فحسب، فالضوء مثلاً يمثل شكلاً غير مادي من وجود المادة» لكنهم مخالفة لما يقولونه عن المادة يرونه - كما يقول لينين في أسس المادية - (٣): مادياً ، فالضوء وإن لم يكن متجسداً فإنه يمكن إدراكه حسياً ، ومن هنا يصبح بزعمهم مادياً.

وربما كان هذا التقسيم مستمداً من المذهب الذري القديم الذي كان يقسم المادة إلى نوعين: «نوع كثيف ، وآخر لطيف ، يفسر بها التمايز الموجود مثلاً بين

---

١) جورج طرابيشي: (الماركسية والأيديولوجيا)، دار الطليعة للنشر ، بيروت ، عام ١٩٧١م ، ص ٨١.

٢) محمد يوسف موسى: (مدخل إلى الفلسفة) ، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ مرجع سابق.

٣) عن المادة بين الأزلية والحدوث ، ص ٢٩ مصدر سابق.

الجسم والنفس»(١).

والمادة عند هؤلاء أزلية أبدية ، فهم يبنون عقيدتهم في ظل الزعم الذي يقول: تثبت الخبرة البشرية على مر العصور عدم إمكان نشوء مادية من (لا شيء)، وهذا يعني أن المادة وجدت منذ الأزل وستبقى إلى الأبد - كما يزعمون(٢)، ومعنى هذه المقولة أن المادة غير مخلوقة ، وما دامت كذلك فليس وراءها شيء ، فمن العبث عند الماديين البحث وراء المادة عن شيء آخر.

إن وقوف الإنسان عند الظواهر المادية وحدها ليس شيئاً جديداً في تاريخ الإنسانية ، فأولئك الذين قالوا - كما حكى القرآن الكريم - عنهم: ﴿ماهي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾(٣). أو قالوا: ﴿إن هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما نحن بمبعوثين﴾(٤)، كانوا ماديين ، وإن لم تكن لهم في ماديتهم فلسفة ولا مصطلحات ، ثم إن أمثالهم كانوا موجودين في كل عصر ومصر ، غير أنهم كانوا بلا نظرية ، ولامنهج ، ولا أصول ، ولاقوانين. وإلى جوار هؤلاء الماديين الذين لم تكن لهم فلسفة أو منهج ، كان هناك ماديون بفلسفة ، ومنهج ، كأصحاب المذهب الذري ، أو مايعبر عنه بأنه (الجزء الذي لايتجزأ) ، وهؤلاء يفترضون وجود نوعين من المادة: نوع كثيف وآخر لطيف، للتمييز بين الجسم (الكثيف) و(النفس اللطيفة) والعقل عندهم والظواهر العقلية نوع من الظواهر المادية(٥)، ومن أكبر ممثلي هذا المذهب (ديمقريطس) ، وهو من أكثر أصحاب هذا المذهب إغراقاً في المادية ، فالأشياء عنده وعند هذا النمط من الماديين

---

١) د. محمد علي أبوريان: (الفلسفة ومباحثها) ، ص ١٨٩ ، ١٩٠، وانظر: المدخل إلى الفلسفة ص١٦٢، ١٦٣.

٢) عن المادة بين الأزلية والحدوث ، ص ٣٢.

٣) سورة الجاثية ، الآية ٢٤.

٤) سورة المؤمنون ، الآية ٣٧.

٥) محمد يوسف موسى: «الفلسفة ومباحثها» ، ص ١٨٩ ، ١٩١، «المدخل إلى الفلسفة» ، دار المعارف ، مصر عام ١٩٥٨، ص ١٦٢ ، ١٦٣.

مادية ، والنفس مادية ، والمعرفة كلها حسية ، فالإحساس في نظرهم هو المصدر الوحيد للمعرفة(١).

إن الاتجاهات المادية في العصر الحديث والتي صنعتها وأسهمت في إبرازها متغيرات القرن التاسع عشر الواسعة طغت وبغت وتفرعت وتشعبت وكثرت أسماؤها ومصطلحاتها واتجاهاتها ، ومؤرخو الفلسفة يعدون الفيلسوف الإنجليزي (توماس هوبز ((١٥٨٨-١٦٧٩م)) أكبر ممثل للمادية في العصر الحديث ، لأنه يرد الموجودات كلها إلى المادة ، والتغير على اختلاف أنواعه إلى الحركة، وعلى هذا الرأي أو المذهب ، فالمادة وحركتها هي الحقيقة الكبرى في الوجود، وحتى عمليات الذهن العقلية ، إن هي إلا حركات في المخ والقلب والأعضاء الأخرى(٢).

غير أن هناك فرقاً بين مادية (ديمقريطس) والمذهب الذري ومادية (هوبز) ، فالمذهب الأول مذهب اثنيني يرى أن للمادة صورتين ، أما مادية (هوبز) الذي سنتناول منهجه المادي إن شاء الله عند الحديث عن أزمة الحضارة الغربية ، فهي واحدة ، ومذهبه هو مذهب الوحدة المادية ، وهو رأس هذا المذهب ومؤسسه، وهو يرى أن هناك نوعاً واحداً من المادة له طبيعة واحدة(٣).

ومنذ ذلك التاريخ أخذت المذاهب الفلسفية تنمو وتتشعب ، وأخذ حجم المصطلحات طريقه إلى الازدياد ، حتى تضخم قاموس مصطلحات الفلسفة المادية. فمن يجوس خلال الفلسفات المادية إنما يجوس في بحر واسع من المعارف المتداخلة والمتناقضة:

---

١) المصدر السابق ، ص ١٩١، وانظر: الفصل السادس من كتاب: الطبيعية والإغريق لأيروين شرودنجر ترجمة عزت قرني ، القاهرة عام ١٩٦٢م، ص ١٠٥ ومابعدها. وانظر في ذلك: مدخل إلى الفلسفة ص ٢٠٨ ، ٢٠٩.

٢) المرجع السابق ، الصفحة نفسها ، وانظر أيضاً: مدخل إلى الفلسفة ص ٢١٠ ، ٢١١.

٣) المدخل إلى الفلسفة ، ص ١٦٣ ، ١٦٤.

فالمادية قد تكون طبيعية ، وقد تكون (كلاسيكية).
وهناك المادية المسيحية ، والمادية العلمية ، والمادية الآلية[1].
وهناك المذهب المادي النظري ، وهو الذي يمثل وجهة نظر في الأخلاق.
وهناك المذهب المادي الواحدي أو الفردي ، والمذهب الاثنيني.
وهناك المذهب المادي الوضعي ، وهو الذي يعتبر العقل من صفات المادة، والمذهب المادي العلمي ، وهو الذي يعتبر العقل معلولاً للمادة ، والمذهب المادي التكافؤي ، وهو الذي يسوي بين الظواهر العقلية والظواهر المادية[2].

وقد تلقى في طريقك مادية جدلية أو مادية قديمة وأخرى جديدة[3].. وهكذا .
وقد تلتقي بعض هذه المصطلحات وقد تفترق ، وما أكثر ما تندرج تحت هذه المصطلحات الكلية مصطلحات فرعية لا حصر لها تلقاك حيثما قلبت نظرك في تراث الفكر المادي الحديث.

إن الفكر المادي الحديث الذي تسرب إلى البلاد العربية التي يعتنق معظم سكانها الإسلام ، هو الفكر المادي التاريخي بثوبه الجدلي المادي ، والمادي التاريخي والمادي العلماني. لذا يصبح من نافلة القول أن نؤكد أننا لن نتعامل مع كل المصطلحات التي أشرنا إليها. وإنما سنتناول بالدرس والنقد والتحليل والتقويم المادية الجدلية ، والمادية التاريخية العلمانية ، والتطورية الداروينية ، والوضعية المنطقية (البراجماتية) الذرائعية ، على أن يكون التناول في هذا الباب بمثابة «التمهيد» حتى وإن تمت مناقشة بعض الأفكار ونقد بعض القضايا ، وذلك حتى يكون الناظر لمسار هذا البحث عند التفصيل المنهجي والنقد العلمي على بصيرة من أسس الفكر ومناهجه حين وضعها أمام المعايير العلمية الحديثة ، ناهيك عن حكم الإسلام.

---

1) بيتركاز: "تاريخ الفلسفة فى أمريكا خلال ٢٠٠ عام" ترجمة حسني نصار ، الأنجلو المصرية ، بدون تاريخ ، ص ١٢١.
2) المدخل إلى الفلسفة ، ص ١٦٢ ، ١٦٣.
3) الفكر الأوربي الحديث ، ٤/٨٠.

الفصـــل الثاني

الفكر المادي في مقولاته العلمانية والتطورية

لما كان البحث في كثير من قضاياه الفكرية يتعامل مع كثير من المذاهب والقيادات الفكرية ، سواء تلك التي أسهمت في صنع العقائد المادية المعاصرة، أم تلك التي روّجت لها في المجال النظري أو التطبيقي خالطة في مزاعمها بين العلمية والعلمانية ، أو مدعية العلمانية تعبيراً عن العلم ، فقد كان لا بد من أن يتناول البحث في هذا الفصل الفكر المادي في مقولاته العلمانية والتطورية ، وسيتم تناول الموضوع في مبحثين:

١ - المبحث الأول: **الفكر المادي في مقولاته العلمانية**

٢ - المبحث الثاني: **الفكر المادي في مقولات مذهب التطور**

المبحث الأول

الفكر المادي في مقولات العلمانية

ينبغي بادىء ذي بدء تقرير أن العلمانية ليست مذهبا فلسفياً ، ولكنها مذهب قانوني سياسي في المقام الأول ، ولكنه غير منقطع الصلة بالفلسفة ، لأنها في جانبها النظري نتاج للنظر العقلي ، ولأنها في جانبها العملي تنبثق عن جملة من الممارسات والإشكاليات التي تتصل بالعلاقة بين الدين والدولة ، وبين مايسمى السلطة الروحية والسلطة الزمنية - ومن ثم وفي التحليل الأخير - بين الثيولوجيا والأنثروبولوجيا ، أي بين الإلهيات والإنسانيات(١).

والعلمانية بالعربية لفظة مستحدثة تأتي لمعنى كلمة (Laicite) أو (Laicisme) بالفرنسية ، وكلمة (Iaicite) مشتقة من اليونانية (Iaikos) ومن اللاتينية المتأخرة (Iaicus) التي تعني العامي أو ابن الشعب ، أي المدنى غير المتعلم ، وذلك في مقابل كلمة (Clerc) التي كانت تطلق على رجل الدين ، لأنه كان وحده المتعلم عملياً في القرون الوسطى. وأول من استحدث كلمة علمانية بالعربية هو «إلياس بقطر» واضع المعجم الفرنسي العربي الصادر عام ١٩٢٨م. على أن الكلمة لم تأخذ طريقها إلى الانتشار الواسع إلا بعد قرن ونيف من الزمن ، وقد فرضت نفسها لأول مرة على معجم عربى ، هو (المعجم الوسيط) الصادر عن مجمع اللغة العربية(٢). في مصر في أواخر الخمسينات من القرن العشرين(٣).

---

١) انظر فرح انطون: «المؤلفات الفلسفية» ج٢ تحقيق أدونيس العكرة ، دار الطليعة ، بيروت ، عام ١٩٧٩، صفحة ١٨٥.

٢) لم يرد في هذا المعجم لفظ: (العلمانية) مصدراً صناعياً ، بل جاء فيه لفظ: (العلماني) - بفتح العين نسبة إلى التعلم - بفتح العين أيضاً - بمعنى العالم ، وهو خلاف الديني أو الكهنوتي. انظر في المعجم مادة (علم).

٣) إلياس بقطر: «المعجم الفرنسى العربى» - بيروت ، عام ١٩٦٥.

وخلافاً للاعتقاد الشائع ، فإن كلمة عَلْمانية غير مشتقة من العِلْم ، بل من العَالَم ، وعلى هذا فإن العَلْماني هو من ينتسب إلى العَالَم أو العَالَمين أي الناس ، في مقابل الرباني المنسوب إلى الرب. وبذلك يكون الاشتقاق العربي المستحدث مطابقاً للاشتقاق اليوناني اللاتيني لكلمة (Laic). وليس من قبيل المصادفة أن تذهب الأذهان إلى العلم عند ذكر العلمانية ، فما ذلك لتشابه في اللفظ فحسب ، بل كذلك للصلة المضمونية. فالعلماني هو بالإجمال من يأخذ بالتصور العلمي للعالم في مقابل التصور الديني(١).

وإذا كانت الألفاظ تفهم بأضدادها ، فإن نقيض العلماني هو (الإكليريكي) Clerical ، أي من ينتسب إلى الإكليروس ، وهم طبقة رجال الدين ، أو يناصر الإكليريكية ، والإكليريكية مذهب يدعوا إلى ضرورة تدخل رجال الكهنوت في الشؤون العامة(٢).

واستحداث لفظة العلمانية في القرن التاسع عشر وفي سياق من الترجمة المعجمية ، يعني أن المشكلة لم تكن مطروحة في ظل الحضارة العربية الإسلامية التي ما احتاجت إلى نحت المفهوم ، والواقع أن إشكالية العلمانية هي تاريخياً إشكالية غربية ، وفي المقام الأول فرنسية ؛ ففي فرنسا صيغ المفهوم لأول مرة ، وفيها أيضاً عرف الصراع بين الدولة والكنيسة أكثر أشكاله ضراوة ، وتطور فيها أخيراً عبر فلسفة التنوير وورثتها إلى فكر فلسفي معاد للدين ، أو لرجاله ، أو لكليهما معاً.

ومن الممكن القول: إن الكنيسة هي التي أعطت للعلمانية فرصة الإزدهار. فعلى الرغم من أنها مارست هيمنة شبه مطلقة على الدولة بدءاً من تنصر

---

١) الموسوعة الفلسفية العربية ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، طبعة أولى ، عام ١٩٨٨ ، مجلد ٢ صفحة ٩١٦.

٢) المرجع السابق ، صفحة ٩١٧.

الإمبراطور (قسطنطين) وعلى امتداد الألف سنة التي تتألف منها العصور الوسطى ؛ فإن ما نسب إلى المسيح من أقوال يجعل بعض الباحثين يذهب إلى اعتبار المسيح - افتراءً وبهتاناً - هو الزارع الأول لبذرة العلمانية على أساس ما نُسب إليه من الدعوة إلى الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية ، بقوله: «أعطوا مالقيصر لقيصر، وما لله لله».

وابتداءً من عصر النهضة حدث ما يشبه الانقلاب في العلاقة بين الكنيسة والدولة. فبعد أن كانت الأولى هي التي تسعى باستمرار إلى استتباع الثانية ، صارت الدولة ، وبخاصة من خلال الحكومات المركزية القوية ، هي التي تتطلع إلى استتباع الكنيسة وربطها بعجلة مصالحها. ومع الانشقاق البروتستانتي الكبير ظهر إمكان قيام كنائس قومية ، أي كنائس مستقلة عن الزعامة المركزية البابوية وتابعة للحاكم المحلي ، وفي فرنسا بالذات ، وبعد الصدام الكبير في مختتم القرن الثالث عشر بين (فيليب الجميل) ، ملك الفرنسيين ، وبين (بونيفاسيوس الثامن) ، بابا روما ، تطور في عهد (شارل السابع) ثم في عهد (لويس الرابع عشر) المذهب الإنجليكاني ، وهو المذهب الذي يقر لكنيسة فرنسا باستقلال نسبي عن الكرسي البابوي ، ولملوك فرنسا باستقلال مطلق في المجال التشريعي الزمني (١). وهكذا ما كان لفكرة فصل الدولة عن الكنيسة أن ترى النور لا في القرن السادس عشر ولا في القرن السابع عشر ؛ إذ ما كان للدولة أن تبتر نفسها بنفسها بعد أن أضحت الكنيسة عضواً من أعضائها. وفي الواقع كان لابد من انتظار أواسط القرن الثامن عشر حتى تنفجر ، من خلال فلسفة الأنوار ، نزعة ضاربة في عدائها للإكليريكية ، لا على الصعيد النظري فحسب ، بل كذلك على الصعيد العملي من خلال الإجراءات القانونية والاقتصادية التي اتخذتها الثورة الفرنسية ضد الكنيسة والسلك الكهنوتي ، ومن وجهة نظر فلسفية خالصة وجدت الأيديولوجيا العلمانية أو المعادية للإكليريكية الكنسية خير ناطقين

---

١) المصدر السابق ، صفحة ٩١٧.

بلسانها في أشخاص مفكرين مشاهير من أمثال (روسو) ، داعية الدين الطبيعي ، (وفولتير) الذي نذر نفسه وفكره لمحاربة الدين ، والموسوعيين (مونتسكيو) و(ديدرو) و(دالمبير) الذين جعلوا من المادة مبدأ أولاً ، ومن الإنسان ، مركز الكون(١).

ومع تطور الزمن ، خفت على امتداد القرن التاسع عشر ضجيج النزعة المعادية للإكليريكية. ولكن مع استقرار الجمهورية الثالثة ابتداءً من عام ١٨٧٩م عادت العلمانية تفرض نفسها ، وفي شكل سياسي هذه المرة. فقد باتت الغالبية في البرلمان للعلمانيين ، وأمكن بالتالي إصدار سلسلة من القوانين وضعت حداً شبه نهائي لتدخل الكنيسة في الشؤون العامة ، وكفت يدها فيما يتعلق ، بوجه خاص ، بالتعليم وقانون الأحوال الشخصية ، مما استتبع قطع العلاقات الدبلوماسية مع الفاتيكان سنة ١٩٠٤م على أنه كان لابد من انتظار قيام الجمهورية الرابعة في عام ١٩٤٥م ليكرس الدستور الفرنسي بصورة نهائية علمانية الدولة ، أي لا طائفيتها وحيادها في موضوع الدين(٢).

وبالإضافة إلى فرنسا فإن أسبق الدول الأوروبية إلى إعلان علمانيتها كانت إسبانيا في ظل الحكم الجمهوري بين ١٨٦٨م و ١٩٧٦م. أما في أميركا ، فعلى الرغم من الطابع الليبرالي والعقلاني لإعلان استقلال الولايات المتحدة في عام ١٧٧٦م ، فإن المكسيك كانت هي السباقة إلى التكريس العلني لعلمانية الدولة منذ أواسط القرن التاسع عشر. كما كانت تركيا في عهد مصطفى كمال أتاتورك هي أول دولة إسلامية تتبنى العلمانية. وبالمقابل ، فإن الدولة اليهودية الوحيدة في العالم ، (إسرائيل) ، ماتزال بين سائر دول العالم أكثرها طائفية ، لأنها جعلت من الدين نفسه قومية ، ولم تتخذ لنفسها دستوراً ، لأن أي دستور معناه الحد من سلطة

---

١) كابيران. ل: التاريخ المعاصر للعلمانية ، مترجم ، بيروت ، عام ١٩٧٦ ، طبعة أولى، صفحة ١٣٥.
٢) المرجع السابق ، صفحة ١٣٩.

التوراة والشريعة الموسوية(١). وباستثناء الدول الاشتراكية، فإنه يندر اليوم أن نقع على دول أو دساتير علمانية خالصة. فالقانون الأساسي لجمهورية ألمانيا الاتحادية (الغربية)، الصادر في عام ١٩٤٩م، يؤكد مثلاً أن «الشعب الألماني واع لمسؤوليته أمام الله»، ودساتير النرويج والسويد لا تبيح أن يكون رئيس الدولة غير بروتستانتي، كما لا يبيح دستور إنكلترا أن يكون الملك غير انجليكاني. كذلك فإن دساتير بعض الدول العربية والإسلامية تشترط أن تحكم الدولة بدين الإسلام، كما تنص بعضها على أن الشريعة الإسلامية هي مصدر رئيسي أو المصدر الرئيسي للتشريع، أما سويسرا، التي لاتزال تعمل بدستورها الاتحادي الصادر عام ١٨٧٤م، فلا تزال بعيدة إلى حد ما عن العلمانية، وتنتصر من ثم لمبدأ سيطرة الدولة على الكنيسة، بالإضافة إلى أن بعض قوانينها تتضمن مواقف تمييزية إزاء بعض الطوائف أو الجمعيات الدينية، وذلك هو أحد الأسباب التي جعلت سويسرا تمتنع حتى الآن عن التصديق على الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الصادر عام ١٩٤٨م، وحتى الدول الاشتراكية لايمكن أن تعتبر علمانية خالصة، لأن قوانين بعضها تلزم الدولة أو أجهزتها القيامَ بالدعاية الإلحادية، مما يخل بمبدأ أساسي من مبادىء العلمانية، ألا وهو حياد الدولة في موضوع الدين.

وبالفعل، إذا كانت العلمانية تعني في المقام الأول، عدم قدرة الكنيسة في الشؤون العامة والمجال الزمني، فإنها تتضمن بالمقابل عدم قدرة الدولة في المجال الروحي، فالحرية الدينية شرط أول ومطلق، وبانتفائه تنتفي العلمانية من أساسها. ويدعي بعض المفكرين - في مقام الدفاع عن الدولة العلمانية - أنها ليست دولة (لا دينية)، بل هي دولة (لا طائفية)، وليست هي الدولة التي تنكر الدين، بل هي الدولة التي لا تميز ديناً على دين، ولاتقدم أبناء طائفة على أبناء طائفة

---

١) (اليك ماور): تاريخ النزعة المادية للإكليريكية في فرنسا، مترجم، بيروت، عام ١٩٦١، طبعة ثانية، صفحة ٤٨٥.

أخرى ، ولا تخص بعض وظائف الدولة بأبناء طائفة بعينها دون سائر الطوائف»(١).

هذا من الناحية القانونية ، أما من الناحية الفلسفية والمعرفية ، فيحاول بعض المفكرين أن يفرق بين الإلحاد ، بمعنى إنكار وجود الله ، وبين صورة أخرى للإلحاد من خلال إنكار الغيبيات ، أو عدم اعتبارها أصلاً في مجال المعرفة. ويزعم أصحاب هذا الاتجاه أن أقصى ماتعنيه العلمانية عند العلمانيين ليس الإلحاد أو نفي وجود الله ، بل «تأسيس» حقل معرفي مستقل عن الغيبيات والافتراضات الايمانية المسبقة ، أي حقل مستقل عما يسمونه (المرجعيات المتعالية) التي تعطي نفسها حق تنظيم العلم ، وتضع لحرية الفكر حدوداً تتنافى مع ماهية الفكر بالذات من حيث إنه لايقبل الحد. أو بتعبير آخر ، يرى العلمانيون أن العلمانية ليست نفياً للاعتقاد ، بل هي تحرير له مما يعدونه قيوداً وضروباً من الإكراه ، ولاغرو من ثم أن يكون الفكر الديني الحديث قد عرف في ظل العلمانية كما يدعون تطوراً في العمق لم يتح له أن يعرفه في ظل الأنظمة (الثيوقراطية). وعندهم أن الدين قد استعاد بعده الداخلي بعد أن كان قد تقلص في ظل الثيوقراطيات الآفلة إلى مجرد طقوس خارجية(٢).

ومن المعلوم أن مفهوم العلمانية يرتبط ارتباطاً شديداً بالفكر الغربي ، وقد ظهرت هذه الفكرة إثر الدعوات المتكررة التي انطلقت منذ أواسط القرن السادس عشر ، وبعد الصراع الناشئ بين الكنيسة الكاثوليكية المسيطرة آنذاك على الحياة الدينية والسياسية ، وبين الحركات البروتستانتية التي اعتبرت بمثابة إصلاح على المستويين الديني والسياسي. ومن ضمن هذه الدعوة كان التوجه لتحقيق ما اعتبروه نوعاً من الإصلاح يحقق فصلاً بين الدين والسياسة، واعتبار الدين علاقة إيمانية بين الإنسان وخالقه ، وذلك من أجل ضرب نفوذ

---

١) انظر مكسيم رودنسون: (الإسلام والرأسمالية) ترجمة نزيه الحكيم ، طبعة رابعة ، دار الطليعة للطباعة والنشر ، بيروت ، عام ١٩٨٢ ، صفحة ١٠٧.

٢) انظرالمرجع السابق ، صفحة ٢٠٩ ، ٢١٠.

الكنيسة القوي ، واعتبار السياسة طريقة تنظيم للحياة لاحاجة لها برجال الدين. لكن سلطة الكنيسة ظلت مع ذلك قوية ، وكانت الثورة الفرنسية (١٧٨٩م) بمثابة أول تحقيق فعلي لهذه المبادئ ، إذ استطاعت الثورة أن تحد من سلطة رجال (الإكليروس) الذين مثلوا الدين في السياسة من خلال تحالفهم مع النبلاء ، ومن خلال نفوذهم في البلاط. وقد استطاعت الثورة الفرنسية أن تقنن المبادئ (الليبرالية) التي قامت عليها ، وأن توجد إطاراً للعلمانية التي لم تقتصر على الحد من سلطة رجال الدين فحسب ، بل تعدت ذلك إلى علمنة قوانين الدولة ، وإقرار فصل نهائي بين السلطات الدينية والسلطة السياسية ، فحل التشريع المدني محل الكنسي في العديد من المجالات ، ولعل أهمها ميادين التعليم ، والأحوال الشخصية ، وإقرار الزواج المدني ، مع كل مايرتبط بذلك من تغيرات اجتماعية وتربوية.

كانت مبادئ هذه الثورة من أولى الأفكار التي تسربت إلى الشرق ، وكان لها تأثيرها في توجيه الأفكار ، ومن ذلك العلمانية ، ولم يكن الاحتكاك بأفكار الثورة الفرنسية هو الاحتكاك الوحيد بين الشرق والغرب ، فقد تم الاحتكاك بأشكال مختلفة ، وأسهم فيه عدد من المفكرين في مصر وسوريا ولبنان ، سواء أكان ذلك من خلال زيارتهم لبعض عواصم أوروبا وتسجيل انطباعاتهم عنها ، أم أكان من خلال نشر هذه المبادئ في الصحف والمجلات التي انتشرت مع مطلع القرن التاسع عشر ، وأسهمت إلى حد بعيد في نقل الأفكار ونشرها. يضاف إلى ذلك حملة نابليون على مصر وما أعقبها من نشر مبادئ جديدة وإدخال مبادئ وأفكار بدت فريدة في حينها. كما يضاف إلى ذلك أيضاً بدء اتصال وثيق بين الشرق والغرب ، في تركيا أيام الدولة العثمانية ، وفي مصر كذلك من خلال محاولة تعزيز الجيش وتحديثه وإدخال أساليب جديدة في التعليم ، كدراسة الحقوق والهندسة والطب. وإرسال بعثات متكررة للدراسة في الغرب. وجرى في أثنائها الاطلاع على النظم السياسية والأساليب الديمقراطية التي كانت سائدة في تلك الفترة ، وتحول الأمر من الاستطلاع إلى الإعجاب. ثم جرى نقل بعض

مواد هذه الدساتير، وراجت الدعوات للاقتداء بها ، والأخذ بما يتمشى مع روح الدين الإسلامي ومع التطور الاجتماعي. وقد أسهم كل من رفاعة الطهطاوي (١٨٠١-١٨٧٣م) وخيرالدين التونسي في هذا الاتجاه وتطويره ، مابين عام ١٨١٠م وعام ١٨٩٧م.

وبسبب هذا الانفتاح على الغرب بدأت تتضح من خلال موقف المفكرين اتجاهات عدة ، من أبرزها اتجاهان متباينان:

أولهما: الاتجاه الذي يدعو إلى اتخاذ موقف سلبي من الغرب بقيمه وعلومه ، وتأكيد الدعوة إلى الالتزام بالإسلام ليكون بمثابة تحصين من سيطرة الغرب ومبادئه وفكره ونظمه.

وثانيهما: الذي اتخذ من الغرب ومبادئه وفكره موقفاً إيجابياً اتسم بالدعوة إلى التكيف مع الأشكال السياسية والاجتماعية الجديدة ، والاستفادة من العلوم والاكتشافات التي اعتبرت سبباً في تقدم الغرب ورقيه وتفوقه.

ويضعنا هذا الاتجاه الثاني مباشرة أمام تيار الأفكار التي برزت في هذه الفترة ، وجرت نسبتها بعد ذلك إلى الاتجاه العلماني.

والمعروف أن الحركة الإصلاحية كانت تهدف كما قال محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) - وهو ليس من المفكرين العلمانيين -: إلى تحرير العقل من قيود التقليد. وكانت جميع الأنظار متجهة إلى التفوق العلمي الذي اعتبر محك الأفكار الإصلاحية ، وغاية الإصلاح في آن هو الهدف. وقد أدت هذه الرغبة إلى بروز اتجاه جديد في التفكير. لم يثمر في البداية كما يعتقد بعض الدارسين ، لكنه كان تمهيداً لتقبل إصلاحات سياسية أول الأمر ، ولتقبل الأفكار (الراديكالية) في

ميادين العلوم الاجتماعية والأنثروبولوجية(١).

ويمكن تقسيم العلمانيين العرب إلى قسمين: علمانيين نصارى ، وعلمانيين مسلمين.

ويتفق هذا التقسيم مع الواقع التاريخي من جهة ، ويعين على تسهيل الدراسة من جهة ثانية.

فالعلمانية النصرانية التي قادها رجال فكر نصارى قد نشأت ضمن ظروف خاصة، وتلبية لحاجات نفسية واجتماعية وسياسية مختلفة عن الحاجات والرغبات التي ظهرت بين العلمانيين المنسوبين إلى الإسلام. وإذا كان المحيط العام حينئذ هو نفسه من حيث خضوع الشرق العربي للسلطنة العثمانية ، فإن النظرة لهذا المحيط قد أدت إلى التمايز بين القسمين ، فالفكر النصراني كان في أحيان كثيرة يشعر بغربته عن هذا المحيط الشامل ويرتد إلى البحث عن وطن أصغر ، فكانت سورية ولبنان مثلاً بالنسبة لعدد منهم الوطن الذي يقابل الإمبراطورية العثمانية ، وكان ذلك تعبيراً عن عدم استطاعة المفكر النصراني المستغرب القبول بوطن هويته الإسلام ، وإيماناً منه بوطن لا يكون الولاء فيه للدين بل للقيم الوطنية والاجتماعية والإنسانية. ومن هنا كان الطرح القومي عنواناً كبيراً نادى به عدد كبير من العلمانيين النصارى بديلاً عن التوجه والطرح الدينيين(٢).

وفي معرض السؤال عن الوضع الفكري الذي كان وراء طروحات العلمانيين المسيحيين ، يمكن القول: إن هؤلاء كانوا في طليعة الفئات التي استطاعت قبل غيرها ، تحقيق بعض السبق في تحصيل العلوم. وذلك لأسباب ، من

---

١) انظر محمد أركون: "نقد العقل الإسلامي" طبعة ثالثة ، عام ١٩٨٤م ، بيروت ، صفحة ١٩٣.

٢) ياسين خليل: (اللغة والوجود القومي)، بحث مقدم إلى مركز دراسات الوحدة العربية في عدد "اللغة العربية والوعي القومي" الطبعة الأولى ، عام ١٩٨٤، صفحة ٣٤١.

أهمها: انتشار التعليم في أوساطهم بفضل المدارس التي أسسها المبشرون والإرساليات الأجنبية، وكان نمط التعليم في هذه المدارس مغايراً لما كان سائداً في المدارس الدينية الإسلامية. إذ دخلت فيها الأساليب الحديثة، وكان تعليم اللغات الفرنسية والإنجليزية حافزاً كبيراً مكّن هؤلاء من الاطلاع على الفكر الغربي في مصادره الأصلية، فتعمقت بذلك الصلة بين هؤلاء المفكرين وبين آخر النظريات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي كانت أوروبا مسرحاً لها في تلك الفترات. وإلى جانب إجادة اللغة الأجنبية، عني العلمانيون النصارى باللغة العربية عناية ملحوظة. وقد ذهب العديد منهم إلى اعتبار هذه اللغة وحدها - وليس الدين - بمثابة الرابط الذي يجمع أبناء الوطن الواحد، فكانت اللغة عندهم من أهم مقومات القومية والوطنية، في مقابل وطنية تركية أو عثمانية أو أفغانية أو ما سوى ذلك.

وقد فرض هذا الاتجاه إدخال أساليب جديدة في طرق التعليم بحد ذاتها، ومنها: أن اتجاهاً عقلانياً وعلمانياً كان قد بدأ يشق طريقه في هذه الأوساط مستنداً إلى النتائج العلمية والتقنية التي أفرزتها النهضة الصناعية، وما رافقها من تطور في العلوم والمعارف، ومن تقدم تقني ومهني.

وقد أدى هذا الوضع الفكري إلى توثيق الصلة بين المفكرين النصارى وبين الغرب. فلم يعد الغرب مخيفاً بالنسبة لهم بقدر ما صار عالماً يجب الأخذ بقيمه وعلومه، ولم تعد الهجرة إلى الغرب عامل سلب أو اغتراب وبُعد، كما كان بالنسبة لقرنائهم من المفكرين المسلمين. بل أصبحت الهجرة حافزاً للتزود بالمزيد من العلوم والفنون. غير أن مما تجدر الإشارة إليه أن العلمانيين النصارى لم يوجهوا مطلقاً دعوة للالتحاق بالغرب من الناحية السياسية، إذ إن دعوتهم قد اقتصرت على الحرص على وطن عربي في معظم الأحيان، وعلى إدخال قيم الحضارة الغربية وطرقها العلمانية. ولعل من أقصى آمال هذا الطرح الوصول إلى وطن مستقل علماني تفصل فيه الدولة عن الدين فصلاً كلياً. وقد كان

شعار معظمهم الدعوة لقومية عربية يكون الرابط فيها اللغة لا الدين. وتكون القيم السائدة فيها هي القيم الإنسانية الوضعية ، لا القيم الدينية. من هنا كان توجه هذا التيار العلماني توجهاً اجتماعياً إنسانياً ، ولم تكن النظرة إلى التراث نظرة إلى العصور الإسلامية وتطوراتها ، بل نظرة إلى الأدب وقيمه الخالدة ، وإلى هذا التراث بوصفه حضارة لابوصفه تاريخاً صنعه الإسلام في كل أبعاده. أي إن الإسلام كان بالنسبة لهم ذلك الإسلام في مضمونه الثقافي والحضاري الذي أبدع في كل المجالات: في الآداب والعلوم والفنون(١).

وفرض هذا الاتجاه العلماني كذلك نظرة تجديدية للمجتمع ترتكز على مقومات سياسية ومعرفية جديدة.

فالنظرة الإصلاحية التي اتجهت إلى التجديد من خلال الدين ، بفتح باب الاجتهاد مثلاً ، أو من خلال الالتزام به التزاماً تاماً وبعث عصره الذهبي ، كما تعبر عن ذلك الدعوات السلفية ، قد بدت معظم هذه الدعوات للعلمانيين المسيحيين نظرات حذرة لسببين:

السبب الأول: أنها قد لا تعنيهم لأنهم ليسوا مسلمين ، ومن ثم فهم لا يستطيعون الإسهام في المسألة من خلال هذا الإطار.

والسبب الآخر: أنهم لم يستطيعوا أن يروا في مثل هذه الدعوات إلا توجهاً نحو الماضي أكثر مما هو توجه نحو المستقبل ؛ وكان البديل لديهم - من خلال منظورهم - هو اللحاق بالتقدم الأوروبي ، ولذلك طريق واحد ، هو الطريق الذي سارت به أوروبا(٢).

---

١) انظر د. حامد ربيع: «العلاقة الاتصالية بين المفهوم القومي والتطور الاجتماعي» بحث صادر عن مركز دراسات الوحدة العربية في عدد «اللغة العربية والوعي القومي» ، طبعة أولى ، بيروت ، عام ١٩٨٤ ، صفحة ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١.

٢) انظر جورج طرابيش: «الدولة القطرية» بيروت ، عام ١٩٨٢ ، صفحة ٢٠٥.

وليس غريباً بعد ذلك ان نسمع أن الدين الذي حبس داخل جدران الكنيسة قد جرى فيه التطوير [حتى إنه لم يعد بحاجة إلى قسيس أو وسيط](١).

وحتى صارت الصلاة تؤدى على أنغام الموسيقي، ثم تعقبها حفلات الرقص بين الجنسين تحت الأضواء الخافتة الحالمة، وبين الألحان الدافئة والساخنة.. تحت سمع وبصر رجال الدين، بل تحت رعايتهم وتوجيههم السديد!!

وكانت أوربا قد بلغت في التقدم العلمي (التقني) درجة جعلتها ولو إلى حين، تستطيع أن تقيم نهضة مادية بهرت الناس في أكثر الأحيان.

وحين أرِيْدَ .. نقلُ العلمانية إلى الشرق الإسلامي غفل المسحَّرون - عن علم أو عن جهل - غفلوا عن هذه الظروف جميعاً، غفلوا عن أنه ليس في ظروف الشرق الإسلامي التاريخي مايبرر فصل الدين عن الدولة، فلم يكن ثمة اضطهاد من رجال الدين الإسلامي - إذا صح التعبير للمقابلة مع رجال الكنيسة - لم يقع اضطهاد من علماء المسلمين للعلم أو للعلماء.

ولم يكن في تاريخنا الإسلامي محاكم تفتيش ولا صكوك غفران وقرارات حرمان. والذين انحرفوا من العلماء عن جادة السبيل إلى موالاة الحكام لفظتهم الأمة وجعلتهم وراء ظهورها، والذين كانوا لسان صدق حملتهم في حنايا صدورها، وقدمتهم في أول صفوفها(٢).

المقولات العلمانية:

تطرح العلمانية - في ضوء مايقول دعاتها والمؤمنون بها - مقولات فكرية

---

١) برتراند راسل: (حكمة الغرب) ج١٧/٢، ترجمة فؤاد زكريا، سلسلة عالم المعرفة، العدد ٧٢، مطابع الرسالة، الكويت.

٢) أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي (مرجع سابق) ص ٥٩ - ٦١.

لتوجيه الحياة الإنسانية بكافة أشكالها وميادينها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتربوية وغيرها من وجوه النشاط الإنساني ؛ على أساس من مرئيات العقل الإنساني المجرد ، ومناظره التي هي نتاج تفاعل مادي مع وقائع مادية. وتطرح العلمانية في المقابل - لمخططات الحياة الإنسانية عبر ميادينها المختلفة - مقولات تقول: إن العقيدة وجميع النشاطات الروحية والمسلّمات الإيمانية يجب أن تكون مقصورة على نطاقها الفردي الخاص ، دون أن تكون لها أية علاقة بالمجتمع أو الدولة أو النظام.

كما يقول العلمانيون بوجوب صدور كافة المخططات الجماعية عن مصدر واحد للمعرفة عندهم وهو: العقل ، الذي يشترطون فيه أن يكون «مجرداً من الرواسب العاطفية والمنفعلة والآراء المسبقة التي تغذي اتجاهات الاستعلاء والانغلاق الطبقية والعنصرية والدينية»(١) كما يقولون.

وإذا مانظرنا إلى الأساس الذي بنى عليه العلمانيون تصورهم ومقولاتهم عن النهج العلماني في معالجة أوجه النشاطات الجماعية فإن اعتقاد معظم علماء العلم التطبيقي أنه يستحيل وجود عقليات لا رواسب فيها على حد تعبير العلمانيين ، أو عقليات غير متأثرة بالواقع الذي تتصل به عن طريق منافذها المتمثلة بالحواس ، وفي التدليل على فساد الزعم بعمل العقل المجرد من الرواسب العاطفية والدينية وغيرها ، يقول طبيب عالمى متخصص بشؤون الانسان(٢):

---

١) د. كلوفيس مقصود: (الاشتراكية أداة العقل العربي لتبوء مركزه الطليعي) مجلة العلوم ، العدد العاشر، السنة الخامسة ، تشرين الأول عام ١٩٦٠، نقلا عن د. عماد الدين خليل ، تهافت العلمانية ، مؤسسة الرسالة ، عام ١٣٩٥-١٩٧٥م ، ص ٥٤٠.

٢) ألكسيس كاريل: (الإنسان ذلك المجهول) ترجمة شفيق أسعد فريد ، مكتبة المعارف - بيروت ١٩٨٣م ، صفحة ٢١.

«إننا بتعلمنا سرّ تركيب المادة وخواصّها استطعنا الظفر بالسيادة تقريباً على كل شيء موجود على ظهر البسيطة.. فيما عدا أنفسنا... إن علم الكائنات الحية بصفة عامة - والإنسان بصفة خاصة - لم يصب مثل هذا التقدم.. إنه لايزال في المرحلة الوصفية.. فالإنسان كل لايتجزأ وفي غاية التعقيد ، ومن غير الميسور الحصول على عرض بسيط له ، وليست هناك طريقة لفهمه في مجموعه أو في أجزائه في وقت واحد. كما لا توجد طريقة لفهم علاقته بالعالم الخارجي ، ولكي نحلل أنفسنا فإننا مضطرون إلى الاستعانة بفنون مختلفة ، وإلى استخدام علوم عديدة ، ومن الطبيعي أن تصل كل هذه العلوم إلى رأي مختلف في غايتها المشتركة. فإنها تستخلص من الإنسان ماتمكنها وسائلها الخاصة من بلوغه فقط. وبعد أن تضاف هذه المستخلصات بعضها إلى بعض ، فإنها تبقى أثقل غناء من الحقيقة الصلبة.. إنها تخلف وراءها بقية عظيمة الأهمية بحيث لا يمكن إهمالها.. إننا لانفهم الإنسان ككل. إننا نعرفه على أنه مكون من أجزاء مختلفة ، وحتى هذه الأجزاء ابتدعتها وسائلنا. فكل واحد منا مكون من مركب من الأشباح تسير في وسطها حقيقة مجهولة ، ووواقع الأمر أن جهلنا مطبق - والكلام لكاريل - فأغلب الأسئلة التي يلقيها على أنفسهم أولئك الذين يدرسون الجنس البشري تظل بلا جواب»(١) لأن هناك مناطق غير محدودة في دنيانا الباطنية مازالت غير معروفة. فنحن لانعرف حتى الآن الإجابة على أسئلة كثيرة.. ستظل جميعها بلا جواب ، فمن الواضح أن جميع ماحققه العلماء من تقدم فيما يتعلق بدراسة الإنسان ، غير كاف ، وأن معرفتنا بأنفسنا مازالت بدائية في الغالب ، وقد يعزى جهلنا في الوقت ذاته ، إلى طريقة حياة أجدادنا ، وإلى طبيعتنا المعقدة ، وإلى تركيب عقلنا ، وثم سبب آخر للبطء الذي اتسمت به معرفتنا لأنفسنا ، وذلك أن تركيب عقولنا يجعلنا نبتهج بالتفكير في الحقائق البسيطة ، إذ أننا نشعر بضرب من النفور حين نضطر إلى تولي حل مشكلة معقدة مثل تركيب الكائنات الحية والإنسان. فالعقل - كما يقول برجسون - يتصف بعجز طبيعي عن فهم الحياة. وبالعكس ، فإننا نحب أن

---

١) المرجع السابق صفحة ٢١٢.

نكشف في جميع العوالم ، وتلك الأشكال الهندسية الموجودة في أعماق شعورنا. ونحن لانملك أي فن يمكننا من النفوذ إلى أعماق المخ وغوامضه ، أو إلى الاتحاد المتناسق بين خلاياه... وعقلنا الذي يحب ذلك الجمال البسيط للتراكيب الحسابية ، ينتابه الفزع حينما يفكر في تلك الأكداس الهائلة من الخلايا والأخلاط والإحساسات التي يتكون منها الفرد ، ومن ثم فإننا نحاول أن نطبق على هذا المخلوق الأفكار التي ثبتت فائدتها في مملكة الطبيعة والكيمياء والميكانيكيات ، كذا في النظم الفلسفية والدينية ، ولكن مثل هذه المحاولة لاتلقى نجاحاً كبيراً لأن أجسامنا لايمكن أن تختزل إلى نظام طبيعي - كيماوي ، أو إلى كيان روحي.. معرفة نفوسنا لن تصل أبداً إلى تلك المرتبة من البساطة المعبرة والتجرد والجمال التي بلغها علم المادة ، إذ ليس من المحتمل أن تختفي العناصر التي أخرت تقدم علم الإنسان ، فعلينا أن ندرك بوضوح أنّ علم الإنسان (هو أصعب العلوم جميعا)»(١).

وإذا افترضنا جدلاً ، وهو افتراض غير صحيح ، أنه يمكن أن يحقق في الواقع البشري عقليات مجردة عن الرواسب بمختلف أنواعها، فهل من «العقل» أن يفترض أن إنسانية الإنسان مذهب من المذاهب يمكن أن تستكمل الإنسانية وجودها الموضوعي بمجرد صدورها من عقل لا رواسب فيه؟ إن العقل مهما كان: قوة حركية نسبية ، أو هو كما يعرفه الماديون والعلمانيون: قوة عاكسة للأشياء والتشكيلات المادية الخارجية ، لكنه في الحالتين:- سواء أكان قوة حركية عكسية نسبية أم قوة عاكسة للأشياء - لايعدو أن يكون طاقة محدودة نسبية القدرة إزاء الوضع الإنساني في الكون والعالم، نسبية حتى إزاء الإنسان نفسه ، فأنّى لها أن تجيئ بمبادئ إنسانية موضوعية لاتقبل جدالاً ولا نقضاً؟! وإذا لم يكن الإنسان نفسه هو المقياس الموضوعي لنجاح المبادئ والأفكار أو إخفاقها ، فمن يكون المقياس إذن؟ إن من الأمور المتفق عليها تقريباً أن موضوعية مذهب ما

---

١) ألكسيس كاريل: (الحضارة الحديثة في الميزان)، ترجمة محمد محمد القصاص ، مكتبة مصر، ص ٩٤،٩٥،٩٦ بتصرف شديد.

ومدى إنسانيته إنما تقاسان بمقدار (انطباق) ذلك المذهب و(انسجامه) مع الطبيعة البشرية المعقدة الصعبة.. فالإنسان إذن (وحدة) من العقل والروح والجسد والأعصاب هو الذي يجب أن يؤخذ بنظر الاعتبار. أما العقل - بمفرده - فهو ليس سوى جزء من (وحدة) الإنسان، وليس بمقدرته رسم مخطط ينطبق موضوعياً على هذه الوحدة ككل، مخطط لاينسجم مع تكوين الإنسان المتشابك إلا بالاستعانة بمصدر آخر للمعرفة، مصدر يشرف على الإنسان من أعلى، فنراه كوحدة من جهة، ويعلم - يقيناً - أبعاد وجوده الفذ، الذي عجز العلم البشري عن اكتناهها من جهة أخرى.. ولن يكون ذلك المصدر اليقيني سوى الوحي الذي يصدر عن الله الخلاق الرزاق تبارك وتعالى، وهو الوحي الإلهي الذي ينزل بكلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه. ومن ثم يبدو عبثاً وسخفاً مايقوله (كلوفيس مقصود)(١)، ومن ذهب مذهبه من العلمانيين من زعمهم - الذي لا يسنده عقل شمولي مستقيم - القائل بأن هنالك رواسب دينية يجب على العقل أن يتجرد منها لدى تخطيطه للمذاهب والأفكار، باعتبارها عوامل لايولدها العقل ولايقرها في مجالات التقويم، وهذا زعم غير علمي، ولايستند إلى دليل أو برهان قاطع، لا من الواقع الاجتماعي ولا من التطبيق العلمي. وفي هذا يقول الدكتور محمد البهي رحمه الله: «ومثنوية الإنسان يعدها العلم الحديث، وهو البحث النفسي التجريبي تصوراً نظرياً لايركن إليه الرأي السليم في قيادة الإنسان وتوجيهه، والإنسان الآن - في نظر هذا البحث العلمي - وحدة واحدة لاانفصال بين جسمه ونفسه، ولذا يستحيل أن يوزع بين اختصاصين متقابلين وسلطتين مختلفتين. والأضمن إذن في سلامة توجيهه أن تكون قيادته واحدة.

وتجربة توزيع السلطة في الغرب بين (الكنيسة) و(الدولة) وهو مايعرف بالفصل بين (الدين) و(الدولة) لم تثمر الاحتكاك بين السلطتين فقط، بل كان من ثمراتها إخضاع إحدى السلطتين للأخرى في النهاية، وفي واقع الأمر كان هو

---

١) كلوفيس مقصود: (الاشتراكية أداة العقل العربي لتبوء مركزه الطليعي)، مجلة العلوم، العدد العاشر، السنة الخامسة، تشرين الأول عام ١٩٦٠.

إخضاع الدولة للكنيسة ، فالدولة الغربية الحديثة في أوروبا وأمريكا تعتمد على النظام الديمقراطي ، وهو نظام التصويت الشعبي ، وفي معركة التصويت الشعبي يتفوق الحزب السياسي الذي يبذل لتنفيذ اتجاه الكنيسة من الوعود والعهود أكثرها ، إذا ما وصل إلى كرسي الحكم.

ومظهر الفصل بين السلطتين في الغرب يتجلى في فرض الضرائب وجبايتها: فللدولة ضرائب وللكنيسة ضرائب أخرى ، والسلطة التنفيذية لاتتدخل في تشريع ضرائب الكنيسة ، وإنما تتدخل فقط في تحصيلها لصالح الكنيسة باسم القانون العام ، أو تطبيقاً للعهد بين السلطتين»(١).

ويتابع الدكتور البهي قائلاً:

«ومع أن (مثنوية) الإنسان التي قام عليها الفصل بين الدين والدولة تعتبر فكرة غير سليمة من الوجهة العلمية ، وغير عملية من الوجهة التطبيقية ، فإن دعاة (التجديد) في الفكر الإسلامي الحديث لايزالون يرون الوحدة في الإنسان وفي القيادة تخلفاً ، لأنها من أصول الإسلام»(٢).

وعلى ضوء هذا الذي نأتي عليه من نقض مقولات العلمانية يتضح تماماً أن العلمانية فيما تقول به لا تعبر عن فقه علمي بالعقل الإنساني وتنقيته المدعاة من رواسبه التي تشذ به عن التقييم الصحيح للمناهج والمخططات وتزعم زعما غير علمي وغير عقلي(٣) حين تهمل مسلمات بدهية ، لأن الدين - بوصفه أساساً للتقويم - لايعد بأية حال من الأحوال مجرد رواسب استقرت - على حين غفلة من الزمن -

---

١) دكتور محمد البهي: (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) ط١٢ ، مكتبة وهبة بمصر ، عام ١٩٨٥ ، صفحة ٢١٢.

٢) المرجع السابق ، ص ٢١٣.

٣) عباس محمود العقاد: (عقائد المفكرين في القرن العشرين) منشورات المكتبة العصرية ، صيدا بيروت ، صفحة ٩٠.

في بنية العقل الإنساني ، وإنما هو - أي الدين - منهج شامل للتقويم ينبثق عن مصدر للمعرفة ، وليست عقول البشر جميعاً سوى تعبير بسيط عن (علمه) الكامل ، والعلمانيون يعرفون جيداً هذه الحقيقة التي عبّر كبار علماء الغرب عن جانب منها، والعلمانيون يعرفونها جيداً ، ولكنهم يرفضونها لأنهم - بوصفهم دعاة للفكر الغربي - مايزالون يرونها تجديداً ، لأن الغرب المتحضر قال بها يوماً ، ولأنهم لايزالون أيضاً يرون (الوحدة في الإنسان وفي القيادة) تخلفا لأنها من فكر الإسلام(١).

والإنسان هو الإنسان ، ذلك الكائن المتفرد الذي خلقه الله سبحانه كائناً سوياً متوازناً يقوم على أساس من العقل والروح والجسد. ويكفي الدعوة العلمانية فساداً واضطراباً علمياً أنها تبنى مقولاتها على وضع حواجز مقفلة على الوجود الإنساني ، إذ تفصل بين الروح والمادة ، أو تدعو لحواجز لاوجود لها تفصل عقل الإنسان عن روحه وجسده(٢). وهي بذلك تحكم على الإنسان بالتمزق والتشتت وتصيبه بالقلق ، عندما تنادي بإبعاد القيم الروحية عن تنظيم حياته وضبط تنظيمه وعلاقات مجتمعه وبناء حضارته ، ولما كان الدين الإلهي وكل مايتصل به بمثابة منهاج شامل للحياة الإنسانية في شتى مجالها ، فإن الدعوة العلمانية تكون من أعدى وأشد الأفكار رفضاً للإسلام وإبعاداً له عن بناء الإنسان(٣).

---

١) انظر د. عماد الدين خليل: (تهافت العلمانية)، مؤسسة الرسالة ، عام ١٣٩٥-١٩٧٥، ص ٥٦، ٥٧.

٢) عباس محمود العقاد: (عقائد المفكرين في القرن العشرين)، صفحة ٩٠.

٣) الدكتور علي شلق: (العقل السياسي في الإسلام) دار المدى ، بيروت عام ١٩٨٥ ، صفحة ١٥.

المردود الاجتماعي للمقولات العلمانية :

لايستطيع العلمانيون أن ينكروا النتائج السلبية التي أصابت عقل المجتمعات العلمية وعواطفها، فإن الزعم بأن العقل الإنساني لكي يكون جماعياً وشمولياً ، لابد له من الانسلاخ من كل الرواسب الماضية ، حتى ولو كانت محصلة حقائق فطرية ، أدى إلى وجود إنسان «مريض» ، حيث عرضه الفكر العلماني لانشطار في وجوده العام ، بحيث توزعته المقولات العلمانية بين وجودين متضادين: ذاته الفردية بوصفه إنساناً تتوازن فيه - بالموروثات - قيم الروح ومقومات المادة، ووجوده الجماعي كإنسان خلا عقله من أي توجيه ذاتي أو شعور وجداني. وكانت النتيجة على مستوى المجتمعات (الجماعة) التي استهدفها العلمانيون بتجريد العقل من رواسب الماضي بزعم التخطيط والتنظيم لنهضتها ورقيها أن المجتمع العلماني أصبحت فيه الطاقات الإنسانية «مجمدة» بحكم ما أصابها من جمود ، أو ما تعرضت له من أبعاد تسري بسبب استبداد «الجماعة» التي جردها العلمانيون من رواسب الماضي. وأصبحت المجتمعات العلمانية تعاني على مستوى الفرد الإنسان وعلى مستوى «الجماعة» من انفصام في وجودها وإبداعها لدى قدرات أبنائها ، ولعل هذا المردود الانهزامي في المجتمعات العلمانية هو الذي يفسر لنا ظهور من أطلقوا على أنفسهم (اللامنتمين) وتزايدهم الدائم في المجتمعات العلمانية ، التي أصبح فيها الفرد الإنسان ، سواء هذا الذي انسلخ تماماً من كل دين وتجرد من كل معتقد ، أو الذي أبقوا له (دينه) داخل نفسه مجرداً من نشاطه ، مقطوع الصلة عن الإسهام بدافع أو وازع من أعماق نفسه واتجاه روحه ، معذباً مهزوماً ، بعيداً عن الإسهام المسؤول في تحمل أعباء البناء الحضاري لمجتمعه وتعميقه وإغنائه ، وكيف وهو قد: «استغرق في الواقع - أي في المصدر الحسي الظاهر للعيان - فأصبح مقطوع الصلات بأعماق وجوده، تلك الأعماق التي لم يُسبر غورُها بعد. وأخف الأضرار التي أعقبت فلسفته المادية - هي ذلك الشلل الذي اعترى نشاطه والذي أدركه

(هكسلي Huxley) وأعلن سخطه عليه»(١) ؟ وهو أمر حتمي بسبب التناقض الذي اصطنعه ذلك الإنسان بين الدين والطبيعة والقيم. فما الذي فعلته العلمانية بالإنسان بعد أن أبعدته قسراً عن العطاء الحضاري، لأنها تارة تبنت الدين الذي فصلته عن الحياة، وتارة أخرى تبنت الدنيا التي فصلتها عن الدين. وفي كلتا الحالتين لم يكن ثمة تخطيط صحيح يكفل التوازن والوحدة والتكامل في التزام الإنسان للعقيدة والطبيعة والقيم الإنسانية، وكما كان لهذا الالتزام السالب أثر مباشر على الجانب الحضاري، فقد كان له أثر مباشر أيضاً على صميم الكيان الإنساني الذي فقد وحدة ذاته من الأعماق، وأحاط بالاضطراب وسوء التفاهم علاقته الطبيعية بالوجود الخارجي المادي والاجتماعي والإنساني، وفوق هذا وذاك فقد ضاع منه المصير هنا في الأرض، وهنالك في السماء(٢).

في ظلال المجتمع العلماني يتمزق الإنسان، بناء على تمزق مصيره، وتزدوج شخصيته اعتماداً على الثنائية التي اصطنعها بين المادة والروح، والجفاء الذي باعد به - زيفاً - بين عالمي الحضور والغيب، بين ماهو قريب مرئي وما هو بعيد لا تراه العيون، والتصور الذي يصدر عنه ذلك الإنسان لايوائم - بحال - بين العلاقات المعقدة المتشابكة التي تحكم الكون والعالم والحياة، بل هو تصور يفصل بالقسر والعناد بين هذه العلاقات جميعاً، يمزقها تمزيقاً، ويعمل فيها تقطيعاً وتشويهاً، فتغدو طاقات الكون والإنسان والحياة، وما بينها جميعاً من وشائج وارتباطات، تغدو في حس العلماني وتصوره فوضى يسودها الانفصال والصدام والجفاء، لأن العلمانية أملت على الإنسان - من أجل الإنسان الغربي - أن الدين يتناقض مع العلم، والفلسفة العقلية ترفض التشبث الطبيعي بالواقع الملموس، والمذاهب الطبيعية لاتلزم نفسها بقيم خلقية أو إنسانية .. وهكذا.. سلسلة من المصادمات لاتقتصر آثارها السيئة على العالم

---

١) محمد إقبال: «تجديد الفكر الديني في الإسلام»، ص ٢١٥ - ١٢٦ ترجمة عباس محمود، مكتبة غريب، القاهرة، بدون تاريخ.

٢) د. عماد الدين خليل: «تهافت العلمانية»، مرجع سابق، ص ٨١.

الخارجي فحسب ، بل في أعماق الإنسان وتجربته الذاتية كذلك ... ذلك أن كل قيمة أو طاقة أو فاعلية مما ذكرنا ترسم له مصيراً معيناً ، وتسعى إلى شده إليه ، ومن ثم يصبح مشدوداً إلى مصائر شتى متفرقة متناقضة لايسودها التوحد والانسجام ، وهذا هو السبب العميق الذي يؤدي - في العلمانية - إلى التمزق والازدواج ، فالإنسان العلماني يقسم فعاليته إلى قطاعات ومساحات منفصلة ، يسعى في كل منها إلى تشكيل مصيره في إطار ذلك القطاع ، أو تلك المساحة ، وبطريقة (انعزالية) تماماً عن سائر الفاعليات ، وهو خلال ذلك ، لابد وأن يشعر بالتناقض المرير بين فاعليات حياته جميعاً .. وينظر - أخيراً - فيرى حياته وقد تشتتت ، وكيانه الذاتي وقد أصيب بالازدواج ، ولننظر إلى ذلك القول الفاصل لواحد من المفكرين الذين ناقشوا هذه المسألة ، إنه (محمد أسد) الذي تركزت فكرته من خلال حوار جرى بينه وبين (فالكس) - أحد الآباء اليسوعيين - وقد قابله في إستانبول على ضفاف البسفور ، وذلك قبل أن يهتدي إلى الإسلام ، لقد ناقش بكلمته ماقرره (فالكس) من «الرغبة في الإفلات من المصير» بدعوى «أن الناس في الفردوس لم يكن لهم مصير ، وأنهم لم يكتسبوه إلا بعد أن خضعوا لإغراء الجسد ، ووقعوا بالتالي فيما نسميه الخطيئة الأولى» ويصف (فالكس) هذه الخطيئة بأنها: «تعثر الروح بدوافع الجسد» ويقول: «إن الجزء الجوهري الإنساني في الإنسان هو روحه وحدها ، وإن النفس تسعى نحو النور الذي هو الروح ، ولكن بسبب الخطيئة الأولى تعترض طريقها عقبات ناشئة عن تركيب الجسم ودوافعه المادية ، ولذا فإن ما يهدف إليه التعليم المسيحي - كما يقول فالكس - هو تخليص الإنسان نفسه من وجود حياته العرضية الزائلة الحيوانية ، وعودته إلى ميراثه الروحي»(١).

وهنا يقول محمد أسد في حواره مع (فالكس): «ولكنني أشعر - وهذا شعور كثير من الناس الذين هم من جيلي - أشعر أن هناك خطأ ما في التمييز بين

---

١) محمد أسد: «الطريق إلى مكة» دار العلم للملايين ، بيروت لبنان ، طبعة ثانية ، ١٩٦١ ، صفحة ١٠٨، ١٠٩ بتصرف.

(الجوهر) و (العرض) في تركيب الإنسان ، وفي التفريق بين الروح والجسد .. إنني أحلم بشكل من الحياة فيه يسعى الإنسان (كله) روحاً وجسداً في سبيل تحقيق ذاتي أعمق بشكل لا تكون فيه الروح والمشاعر عدوين كل منهما للآخر ، وفيه يستطيع الإنسان أن يحقق الوحدة في ذات نفسه وبمعنى مصيره ، بحيث إنه يستطيع أن يقول في أوج أيامه: إنني أنا مصيري» (١).

---

١) محمد أسد: «الطريق إلى مكة» الترجمة العربية ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط٢ ، عام ١٩٦١ ، ص ١١٠ - وانظر: عماد الدين خليل: (تهافت العلمانية) مؤسسة الرسالة ، بيروت ، ط٣ ، عام ١٩٧٦ ، ص ٨٢.

عوامل ظهور العلمانية في الغرب

يغفل كثير من الكتاب والمؤرخين العرب ، وبخاصة أولئك الذين بهرتهم الحضارة المادية في الغرب بكل أبعادها وبكل النتائج التي وصل إليها الإنسان الغربي ، عن جذور هذه الحضارة الغربية وأسسها النابعة من الأبعاد الفكرية والوجدانية لتراث الغرب الثقافي المستمد أصلاً من جذور الحضارة اليونانية. ونظرة سريعة إلى التراث اليوناني في الفنون والآداب تبين بجلاء امتزاج الفكر والفن في اليونان بالأساطير والعقائد الوثنية.

والمتأمل في التاريخ الغربي منذ عصر النهضة الصناعية يكتشف أن النظرة العلمانية التي ظهرت في أوروبا في القرن السابع عشر الميلادي، وتطورت فيما بعد لتصبح منهجاً في رفض أشكال الاعتقاد الديني أو التقيد به ؛ لها جذورها في وجدان الإنسان الغربي في ضوء التأثيرات الفكرية والفلسفية والتي بدأت مبكراً على يد الشاعر اليوناني القديم الذي ظهر في القرن السادس قبل الميلاد في ملحمتي (الإلياذة) و (الأوديسة) ، وهما معاً يتضمنان ماتنطوي عليه النفس الغربية من صراع عميق بين الإنسان والآلهة ، هذا الصراع الذى رمز له الشاعر بالبطل (أوديسيوس) وهو الإنسان ، وبالإله ، (نبتون) الذي هو (إله البحر) فيما اعتقده اليونان لينتهي الصراع عند صاحب الأسطورة بهزيمة الإله (نبتون) وانتصار الإنسان (أوديسيوس) البطل(١).

إن العقل الغربي ورث هذه الأسطورة وغيرها كثير ، حتى إن الصراع بين الإنسان والآلهة عميق في العقل الغربي ، بحيث برز حتى في المقولات الفلسفية، بسبب ما ورث الغربي من مقولات « أرسطو» الذي جعل الإله قابعاً منذ خلق العالم ،

---

١) دكتور عبدالمقصود عبدالغني: (أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام) القاهرة عام ١٤٠٥ - ١٩٨٥م.

ولم يعد لهذا الإله عند أرسطو من عمل ، فلم يعد يمد العالم بعنايته أو رعايته ، ومن ثم لا حاجة إليه في منطق أرسطو الذائع الصيت(١).

والأدهى من هذا في التراث الغربي الذي شكل عقل قادة النهضة وأفكارهم ، أنهم عندما طرحوا فكر الكنيسة جانباً وأهملوه ، بادروا إلى أخذ ماورثه الغربي من تراثٍ حول المدرسة الرواقية(٢) ، وهي التي انتهت أفكار روادها اليونان إلى إنزال الإله عن عرشه واندماجه في الطبيعة (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً)، ومن ثم فليس لهذا الإله عندهم وجود خارج الطبيعة ، أما المدرسة الأبيقورية(٣) - التي اعتقدت بوجود آلهة - فهي لم تكن ترى مبرراً لإجلال هذه الآلهة أو الخوف منها ، فضلاً عن تقديم القرابين لها ، وذلك بسبب اعتقاد هذه المدرسة بأنه لا حياة بعد الموت.

والذي حدث في أوروبا نتيجة عنت الكنيسة وجاهليتها ، أن المفكرين الغربيين وجدوا في هذا التراث اليوناني بخاصة حلاً لما كانوا يعانون من مشكلات ، ذلك أنهم عاشوا في ظل الكنيسة حياة تشبه تلك التي تحدثت عنها الأساطير والفلسفات اليونانية ؛ ولقد طالت المحنة التي فرضتها الكنيسة على أوروبا ، حتى إنها زجت بالعالم الغربي كله في الحروب الصليبية لكي تسترد هيبتها عندما شعرت أن هناك بعض التذمر من هيمنتها(٤). ولقد كان صوت «بطرس الناسك» مدوياً في المجتمعات الأوربية حين كان يخطب في صلوات الآحاد محرضاً على الحرب لاسترداد مجد الله المزعوم في المسيحية(٥).

---

١) دكتور يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ، صفحة ١١٣.

٢) المدرسة الرواقية: أسسها الفيلوسف اليوناني زينون ، الذي ولد عام ٣٣٤ ق.م. وتوفي عام ٢٦٢ ق.م.

٣) المدرسة الأبيقورية: أسسها الفيلسوف اليوناني «أبيقور» الذي ولد عام ٣٤١ ق. م. وتوفي عام ٢٧١ ق م. راجع د. عبدالرحمن بدوي ، موسوعة الفلسفة ، ج٢/١٧١ المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، عام ١٩٨٤م ، ط١.

٤) سعيد عاشور: «الحروب الصليبية» ، ج٢/٤٢٨ ، الأنجلو المصرية.

٥) صابر طعيمة: «أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي» مرجع سابق ، ص ٢٧.

وما أن تقدم الزمن بالإنسان الغربي وأوشكت العصور الوسطى أن تنتهي بظلمها وظلامها حتى برزت نظرة الصراع في التراث الغربي بوصفه حلاً لمشكلة الإنسان الغربي، وبدأت الحرب ضد الدين الذي تمثله الكنيسة(١).

وهذا الموقف الذي اتخذه المفكر العلماني من الكنيسة كان بمثابة «رد الفعل» لموقف التحدي الذي اتخذه الإنسان الغربي من الآلهة في العصر اليوناني. و«موقف التحدي» و«موقف الاستسلام» هما دائماً موقف كل نظرة غير موضوعية تجاه معاني الأشياء، إذ أنهما لايعبران عن استجابة عقلية بقدر مايعبران عن استجابة نفسية يكتسبها الإنسان نتيجة لظروف معينة(٢).

واستمرت نظرة الصراع هذه في العصور الحديثة، حيث نجد «ألبيركامي» في أسطورته «سيزيف» يبين عبث الإله بالإنسان وتعذيبه - تعالى الله -، وتمرد هذا الإنسان وسخطه على كل قوى فوقية، واستسلامه أخيراً لقدر الإله. وهذا الصراع متمثل أيضاً في اعتقاد الوجودية أن الإنسان هو الذي سوف يحقق ماهيته في المستقبل، وأن هذه الماهية ليست شيئاً سابقاً على وجود الإنسان... هذا الأمر يعني أن الإنسان لايعترف بأي سلطة تعلوه أو تسبقه أو تحدد مستقبله، فعندهم أن الإنسان هو الذي يحدد حقيقته ومستقبله وماهيته(٣).

وكانت النتيجة المنطقية لتفجير كوامن النفس الغربية الوارثة لفكر الصراع بين الإنسان والآلهة، إضافة إلى القلق والتمزق الذي عاشته أوروبا بفعل عوامل عديدة، ظهور الرغبة العميقة والقوية في إبعاد الدين وكل ما يمثله من طريق الحياة والناس. والأخطاء والمآثم التي ارتكبتها الكنيسة كلها عوامل اجتمعت وراء طرح الدين من العقل الغربي، تحرراً مما آلت إليه الحياة العامة

---

١) موريس بوكاي: الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة، ط١، دار المعارف بمصر، مترجم، ص ٨.

٢) زكريا فايد: «العلمانية النشأة والأثر»، الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨، ص ٧٠.

٣) عبدالمنعم حفني: (معنى الوجودية) مكتبة مدبولي، القاهرة، بدون تاريخ، صفحة ٨٣.

والخاصة على السواء. ومن ثم ظهرت الأفكار العلمانية في الغرب رد فعل لما حدث من مظاهر ومشكلات من الكنيسة تمثلت في الآتي:

١ - الحَجْر على العقول ، ووأد كل إبداع فكري ، ومحاربة كل كشف علمي يمكن أن يخدم الناس.

٢ - الحجر على القلوب ، والضمائر من خلال الإرهاب الذي تمثل في صكوك الغفران ، وقرارات الحرمان ، التي كانت تطارد من تصدر ضده ، إضافة إلى محاكم التفتيش وغياهب السجون(١).

٣ - تحالف الكنيسة السياسي مع القوى التي تمارس قهراً أو ظلماً ضد الشعب.

٤ - تحريف جوهر العقيدة المسيحية وتفسير الأناجيل - المحرفة - وفق الهوى(٢).

٥ - اضطهاد الأقليات المتمثل في الكاثوليك للبروتستانت ، والمتمثل أيضاً في مقاومة اليقظة القومية اليهودية.

ومن هنا كان إبعاد الدين عن المجتمع يعني إبعاد النصرانية بكل جبروتها الكنسي و«قيام الدولة على مفهوم القومية ، وهذا معناه السماح لكل أصحاب المذاهب والأديان في العيش في وطن واحد ، ويترتب على ذلك طبعاً مشروعية الوجود اليهودي داخل الأوطان التي كانوا قد بدأوا السيطرة عليها ، لهذا فقد زكى اليهود وساعدوا كل حركات البعد عن «دينية الدولة». ولما كان اليهود في حاجة إلى تقوية هذا الاتجاه ، فقد أسهموا فيه بشكل جيد ، حتى إنهم تمكنوا فيما بعد وقبل نهاية القرن التاسع عشر ١٨٩٧م من عقد مؤتمرهم القومي في مدينة

---

١) محمد أبو زهرة: (محاضرات في النصرانية) طبع مصر ، ص ٨١.

٢) عبدالعزيز الشناوي: (تاريخ أوروبا في مطلع العصور الحديثة) ، دار المعارف بمصر ٣١٢/١. وأيضاً ، موريس بوكاي: «دراسة الكتب المقدسة في ضوء المعارف الحديثة» ، ص ٥١.

(بازل)(١). وساعدتهم على إنجاحه جمعيات ومنظمات هذا المؤتمر السرية والعلنية من خلال النفاذ إلى المجتمعات وتخريبها بالفكر العلماني الذي تمكنوا به من إسقاط الخلافة العثمانية فيما بعد»(٢).

ولكل هذه العوامل كان من الطبيعي أن يقع الصدام بين رجال العلم وبين سلطان الكنيسة ، وكان أن أدى ذلك الصدام إلى طرح الدين المسيحي جانباً بعد أن تغلب أعداء الكنيسة عليها.

---

١) د. صابر طعيمة: (الصهيونية فى التاريخ) ، مكتبة القاهرة الحديثة ، القاهرة، عام ١٩٦٦ ، ص ٤١.

٢) انظر: «أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي»، مرجع سابق ، ص ٣٧.

العلمانية ضرورة حياة في الغـرب

بالوقوف على بعض العوامل والأسباب والدوافع التي أسهمت في طرح الفكر العلماني بوصفه مقولة في الفكر والسياسة والاعتقاد ، حيث ألقى الفكر الغربي جانباً كل الموروثات الوجدانية والروحية التي يمكن أن تؤثر في العقل الجماعي للأمة ، فإنه يتضح أن الغرب كان لا بد له من هذا الفكر لكي ينهض من أثقاله ، وبخاصة أن بعض المفكرين الدينيين كان لايرى حرجاً من طرح الدين جانباً بعيداً عن الحياة والتوجيه وصور الحكم المختلفة(١)، اعتقاداً بأن ذلك لا بأس به في المسيحية التي تنص في كلمات الإنجيل: بأن يعطى ما لقيصر لقيصر وما لله لله(٢).

فإذا ما أضيف إلى كل ذلك أن المسيحية - المحرفة - على ضوء ما ورثها الفكر الغربي في الأناجيل لا تملك تشريعاً مفصلاً لشؤون الحياة يضبط معاملاتها، وينظم علاقاتها ، ويضع الأصول والموازين القسط لتصرفاتها ، وإنما هي روحانيات وأخلاقيات(٣) تضمنتها مواعظ الإنجيل وكلمات المسيح فيه(٤)، على خلاف الإسلام الذي جاء عقيدة وشريعة ، ووضع الأصول لحياة الإنسان من المهد إلى اللحد ، حيث يقول رب العالمين وهو يبين للناس شمول هذا الدين لكل ما في الحياة من حق وخير وهدى: ﴿ونزَّلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء وهدًى ورحمة وبشرى للمسلين﴾(٥). ولهذا بين التشريع الإسلامي الحلال والحرام في حياة الفرد ، كما نظم الحقوق والواجبات في دائرة الأسرة ، ونظم شؤون المبادلات

---

١) جيمس فريزر: «الفولكلور في العهد القديم» مترجم ، القاهرة ، عام ١٩٧٩، ج١/ ص٦٥.
٢) إنجيل متى: من الإصحاح الثاني والعشرين.
٣) ومن أمثلة ذلك ، ماجاء في إنجيل متى: (من لطمك على خدك الأيمن فأدر له الأيسر ، ومن سخرك ميلاً فسر معه ميلين).
٤) (د. صابر طعيمة: «الأسفار المقدسة قبل الإسلام» عالم الكتب ، بيروت ، عام ١٩٨٤، ص ٢٢٦.
٥) سورة النحل ، الآية ٨٩.

والمعاملات في المجتمع بين الناس بعضهم وبعض ، كما عني بشؤون الإدارة والمال والسياسة الشرعية وكل مايتعلق بحقوق الراعي والرعية ، وكذلك بالعلاقات الدولية بين الأمة الإسلامية وغيرها من الأمم مسالمين ومحاربين(١).

هذا ماتضمنه «الفقه الإسلامي» الذي يضم في جنباته ، كل مايتعلق بحياة الفرد المسلم والمجتمع المسلم ، من كتاب «الطهارة» إلى كتاب «الجهاد» ، ومن آداب الأكل والشرب ، إلى بناء الدولة.

أما المسيحي ، فليس عنده مثل هذا التشريع ، يرجع إليه ويحكم به أو يحتكم إليه ، بل إن الأصول التي تتكون منها المسيحية المحرفة كما يقول المؤرخ (هـ. ج. ويلز) : «لاتجد لها سنداً حتى في الإنجيل نفسه»(٢).

فالمسيحي إذا حكمه قانون مدني وضعي لاينزعج كثيراً ولا قليلاً ، لأنه لايعطل قانوناً فرضه عليه دينه ، ولا يشعر بالتناقض بين عقيدته المحرفة وواقعه ، كما يشعر به المسلم الذي يوجب عليه إيمانه بالله ورسوله الاحتكام إليهما فيما شرعا ، والسمع والطاعة لما أمرا به أو نهيا عنه: ﴿إنما كان قولَ المؤمنين إذا دُعوا إلى الله ورسولِه ليحكم بينهم أن يقولوا: سمعنا وأطعنا ، وأولئك هم المفلحونَ﴾(٣).

كما أنه ليس في الإسلام سلطات بابوية كهنوتية ، ولا عصمة لأحد في الإسلام مهما كان قدره وتقواه وورعه ، فالأمر في الإسلام مختلف تماماً عما في المسيحية المحرفة.

على أن العلمانية ، إذا فصلت دين المسيحي عن دولته ، أو دولته عن دينه ، لايضيع دينه ولايزول سلطانه ، لأن لدينه سلطة بالفعل قائمة ، لها قوتها وخطرها

---

١) انظر: شيخ الاسلام ابن تيميه: «إصلاح الراعي والرعية» ، ص ٤٥.

٢) «معالم تاريخ الإنسانية» القاهرة ، مترجم ٧٠٥/٣.

٣) سورة النور ، الآية ٥١.

ومالها ورجالها.

فهناك سلطتان بالفعل في المسيحية: السلطة الدينية، ويمثلها البابا ورجال الإكليروس، والسلطة الدنيوية التي تنظمها الدساتير والقوانين الوضعية.

فإذا انفصلت الدولة عن الدين هناك، بقي الدين قائماً في ظل سلطته القوية الغنية المتمكنة، وبقيت جيوشها «من الرهبان والراهبات والمبشرين والمبشرات» تعمل في المجالات المختلفة دون أن يكون للدولة عليهم سلطان، بخلاف مالو فعلت ذلك دولة إسلامية، فإن النتيجة أن يبقى الدين بغير سلطان يؤيده، ولاقوة تسنده، حيث لا بابوية له ولا كهنوت ولاإكليروس.

وهذا ما حدث في تركيا المسلمة، حيث أعلن كمال أتاتورك علمانية الدولة وفصلها عن الدين، وفصل الدين عنها أثبت بما لايدع مجالاً للشك أن العلمانية نقيض الإسلام، حيث القضاء على الإسلام، بوصفه عقيدة حية مزدهرة ورسالة إنسانية خالدة، وذلك أن تجريد الحكومة من السلطة الدينية ومن صبغة الدين - مع العلم بأنه لايوجد في المجتمع الإسلامي من يمثل هذه السلطة - كما هو الشأن في المسيحية - لايعني إلا انقراض سلطة الدين الإسلامي بالمرة.

والإدارة الدينية في بعض الدول الإسلامية التي أخذت بالعلمانية لم تكن لها أية سلطة دينية، لأنها في الواقع مصلحة حكومية صرفة، ولايمكن - بحال من الأحوال - مقارنة نفوذ هذه الإدارة بسلطة «البابا» الروحية في العالم المسيحي، وسلطاته المستقلة تماماً، في إدارة الكنائس والمؤسسات والمصالح المسيحية كلها، فضلاً عن سلطاته الواسعة والتي تمول من قبل مؤسسات ومراكز مال رسمية للإنفاق على مراكز التنصير في العالم(١).

---

١) صابر طعيمة: «أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي»، مرجع سابق ص ١٨٣.

تناقض المقولات العلمانية مع الإسلام

قد يبدو للوهلة الأولى - إذا ماكان النظر سطحياً وغير دقيق - أن المبادىء التي تنطوي عليها الفكرة العلمانية من طرح الدين جانباً في حياة المجتمعات السياسية والاجتماعية والأخلاقية مع عدم إعلان الحرب عليه وعدم الانضواء تحت لوائه مقبولة ومعقولة ، وبخاصة إذا ما اقترنت بالحرية السياسية أو الحرية الشخصية ، وفي الواقع فإن هذه النظرة للعلمانية (عمياء) ، لأن الغايات العليا للعلمانية خاصة في بلاد المسلمين على يد دعاتها ، هي الانسلاخ عن دين الإسلام عقيدة وشريعة. أي الإلحاد بالمفهوم الإسلامي ديناً ودولة ، عقيدة وفكراً، أخلاقاً واجتماعاً واقتصاداً وأدباً ، وإنه لمن نافلة القول التأكيد على أن دعاة العلمانية في الغرب ، وهي - للأسف - بمفهومها الغربي الأنموذج والقدوة في فكر وعقيدة العلمانيين في بلاد الإسلام ، رفضوا ما يسمى في أوربا: الدولة الدينية «المجمع المقدس و: المؤسسات المقدسة» و «الإكليروس» المقدس «وسلطة الكنيسة» المقدسة وفكرها «المقدس» الذي هيمن على مختلف ألوان النشاط البشري الذهني والمادي في أوربا في ذلك التاريخ.. لقد رفض العلمانيون هذا «المقدس» ودعت «علمانيتهم» إلى الانطلاق من «الدنيا.. والواقع.. والعالم» والاحتكام إلى علوم هذه الدنيا وقوانين هذا العالم. فلعبوا الدور الرئيس والبطولي في الإحياء الحضاري لأوروبا عندما انتقلوا بها من العصور المظلمة إلى النهضة والتنوير (١).

على أن المفكرين الغربيين على تفاوت شديد فيما بينهم حول الحدود التي تجافي فيها العلمانية الدينَ ومايتعلق به ، لكن الاتفاق بينهم على إبعاد الدين عن الدنيا وما تحتاجه الأمم من تدبير ونظام ، ولم يعيدوا فيه النظر ،غير أنه يمكن

---

١) دكتور محمد عمارة: «العلمانية ونهضتنا الحديثة» طبعة أولى، دار الشروق، عام ١٤٠٥-١٩٨٦م ، ص ٢.

القول أنه منذ عرفت أوربا العلمانية ومهدت للفكرة الماركسية ، يمكن عبر المسار التاريخي الطويل تحديد طورين أو مرحلتين ، ميزتا السمات الجوهرية للفكر العلماني الذي ينادي به دعاته بين ظهراني المسلمين:

الطور الأول: تمثل في التوجه العلماني الذي بدأ ردّ فعل في أوربا ، والذي عمل على عزل الدين والكنيسة وشؤون المجتمع وسياسته ومؤسساته عن الدولة ، وعمل في سبيل دعم الدولة لتصفية اللاهوت المسيحي الكاثوليكي وتنقيته مما هو غير عقلاني ... من مثل أسرار عقيدة التثليث ، والطبيعة الإلهية للمسيح عليه السلام ، والعمل على رفع الوصاية الدينية للكنيسة عن التعليم. تمكيناً للفطرة الإنسانية من الاختيار.

لقد عرفت أوربا «العلمانية» بهذا المعنى في طورها الأول ، عند فلاسفة ومفكرين من أمثال «هوبز» (١٥٨٨ - ١٦٧٩م) و (لوك) (١٦٣٢ - ١٧١٦م) و«ليبتز» (١٦٤٦ - ١٧١٦م) و «روسو» (١٧١٢ - ١٧٧٨م) و «ليسنج» (١٧٢٩ - ١٨٧١م) ..... الخ.

الطور الثاني: مايمثله في القرن التاسع عشر في أوربا خير تمثيل فلاسفة ملحدون يرفضون الدين بالكامل ، ويعادونه ، ويسقطونه حتى من حساب الأفراد وهم فلاسفة تربوا في مناخ علماني ، كان لايعادي الدين وإن أهمله ، ولم يره في العقل الجماعي أو بناء النهضة ، وهؤلاء الفلاسفة الذين يسميهم بعض المفكرين (فلاسفة الثورة) أو رواد «العلمانية الثورية» وعلى رأسهم «فيوبرباخ» (١٨٠٤ - ١٨٧٢م) و «ماركس» (١٨١٨ - ١٨٨٣م) و «لينين» (١٨٧٠ ١٩٢٤م) وهي المرحلة التي استهدفت فيها هذه «العلمانية الإلحادية» : هدم الدين وتخليص الاشتراكية ومجتمعها من تأثيراته. وذلك لحساب العدل الاجتماعي - الاشتراكية ، فالشيوعية - ثم السعي إلى مجتمع يزول منه الدين تماماً ، وتنمحي منه مؤسساته. فالهدف هنا - للعلمانية الإلحادية الثورية - ليس مجرد عزل الدين عن المجتمع والفصل بين الدين وبين الدولة ، بل السعي في المدى الطويل إلى تخليص الفرد من الدين

وتحريره من مؤسساته(١).

هكذا نشأت «العلمانية» في أوروبا فكرة ، وهكذا تطورت .. ولم توضع كاملة في «التطبيق» إذ لا نزال نشهد الدول الاستعمارية «العلمانية» تنظر للإسلام وعالمه وأهله بذات الروح الدينية المتعصبة: روح الحروب الصليبية، وتتفق على التنصير الديني سبيلاً للسيطرة الاستعمارية ، وتغدق على «المؤسسات الدينية الكنسية» ، كما نشهد تراجع «العلمانية» الثورية عن بعض من أهدافها في الصراع ضد الدين ، كما نشهد الأحزاب المسيحية - الوثيقة الصلة بالكنيسة - تقبض على زمام الحكم والدولة في كثير من ربوع الغرب «العلماني».

وهنا لابد من سؤال: هل العقل الإسلامي يمكن أن يتقبل «العلمانية بطوريها: المرحلة المسالمة - إذا جاز التعبير - والمرحلة المعادية ، التي هي التطور الطبيعي للفكرة العلمانية؟؟

وهل يمكن أن تشيع في مجتمع المسلمين الأفكار والمبادىء العلمانية التي تتميز قيمها بالذرائع النفعية؟(٢).

إنه بداهة لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تلتقي مبادىء الإسلام والمبادىء العلمانية ، فالإسلام لايعرف «المجمع المقدس» ولا رجل الدين المعصوم، كما أن الوساطة والكهانة والكهنوت منكرة مذمومة في دين الإسلام ، والإسلام يعلي من مصلحة الأمة المسلمة ويقدمها فوق كل القيم ، والشريعة الإسلامية مقاصد وغايات ، والمرجع في حسن الأمور وقبحها منوط بالشرع وإجماع الأمة المسلمة. والتطور والتجديد المستمران في حياة أمة الإسلام من الأمور التي حث الإسلام المسلمين على العمل من أجلها ، أليس نبي الإسلام

---

١) د. محمد البهي: العلمانية والإسلام ، طبعة القاهرة ، ١٩٧٦ ص ١٧ ، ١٨.

٢) قاموس علم الاجتماع مصطلح Secutor علماني ، ومصطلح : مجتمع علماني Secular aciety.

ﷺ هو القائل: (إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة عام من يجدد لها دينها)(١).

والذي نود أن ننتهي إليه ، هو أن مضامين «العلمانية» بكل أطوارها ، بينها وبين معالم الإسلام سياسياً واجتماعياً وأخلاقياً تناقضات ، بحيث يستحيل على المسلمين تقبل الأفكار والمبادىء العلمانية ثم يدّعون أنهم على شيء من الإسلام.

إن العلمانية صناعة فكرية عالجت مشكلات اعتقادية واقتصادية وأخلاقية وتاريخية لا تمت للدين بصلة ، فلو بقيت الكنيسة الكاثوليكية في أوربا وأمريكا تمارس وجودها الكهنوتي المحارب للعلم والعلماء، لما قطع الغرب خطوة واحدة في نهضته الصناعية التي وصل إليها. وموقف الإسلام من العلم وحثه على طلبه من أي مصدر كان لايحتاج إلى برهان ، فالعلمانية إلحاد أو كفر بالكنيسة ، وليست إلحاداً أو كفراً بالعلم ، فإذا كانت توجه إلحادها وكفرها للإسلام لينزاح من طريق المسلمين من أجل العلم فهذا هو الجهل بعينه ، فالكفر والجهل عدوان للإسلام والمسلمين.

ومن هنا يتضح لنا خطأ الذين جاءوا وقالوا: انظروا هذه هي نتيجة التناقض بين الدين والعلم. في أوروبا تقدم وازدهار وبناء حضارة ! وقد كذبوا وجهلوا وايم الله.

إن المبادىء الإسلامية تقف بوجه العلمانية من حيث إنها تصور خاطىء لمدارك الإنسان وتحديد قاصر لعلاقته بالكون والعالم. والمبادىء الإسلامية ترد الأمور إلى نصابها بتصور صحيح لمدارك الإنسان ، وتحديد واسع لعلاقته بالكون

---

١) رواه أبو داود في كتاب الملاحم ، باب ما يذكر في قرب المائة ، المجلد الرابع ، ص ٤٨٠ ، رقم الحديث ٢٩١ وأخرجه الحاكم في المستدرك.

والعالم ، تصور وتحديد يقومان على الفطرة التي فطر الله الناس والأشياء عليها.

إن القول بأن الدين يلغي العلم ، أو أن العلم يلغي الدين ، إنما هي سخرية يضحك القائلون بها على أنفسهم ، أو يضحك بها غيرنا علينا ، كي نتخلى عن أحدهما فنضيع. إن كثيراً من بلاد الشرق قد وقعت - في التاريخ المعاصر - في هذا الشَّرَك ، ورضيت أن ترمي بنفسها في هذه المصيدة ، ومن هذا الطريق راح القصاب الغربي من جيش العلمانيين والملاحدة يعمل بالفريسة سلخاً وذبحاً وتقطيعاً. إن الخطر هو الخطر نفسه ، سواء في قبول دين يرفض العلم ، أم قبول علم يرفض الدين ، والأمران كلاهما لايمكن أن نجد لهما أي سند من القرآن والسنة ، أو من سير الأنبياء عليهم السلام. ولكن الذي حدث أن الشرقيين فتحوا أعينهم يوماً على بهرج حضارة يعمي وَهَجُها العيونَ ، فمنهم من أغمض عينيه وعاد إلى نومه الحالم اللذيذ باسم الدين ، ومنهم من راح يركض كالمجنون لكي يرتمي في أحضان هذه الغانية المبهرجة باسم العلم ، متخلياً بهذا عن كل قيمه الدينية. وهذا الواقع التاريخي المحزن لأمم الشرق وهي تلقي السلاح أمام جيوش الغربيين المدججين بكل سلاح ، وهذه السلبية في الصمود إزاء هذا الزحف ، سواء في الانغلاق الكلي ، أم الانفتاح الكلي على قيم هذه الحضارة ، هذا الواقع هو الذي أوحى زيفاً بهذا الافتراض المضحك: إما العلم أو الدين. إنه ليس ثمة شرع سماوي على الإطلاق يرفض العلم الصحيح ، وهذا كتاب الله بين أيدينا جميعاً ، فلماذا هذا الافتراض الذي لا مبرر له؟!

المبحث الثاني

الفكر المادي في مقولات مذهب التطور

قبل أن نتناول بشيء من التفصيل ردود الفعل التي ترتبت على القول بمذهب التطور ، باعتبار أن مقولات المذهب وتداعياته ذات نزعة إلحادية ؛ ومهما قيل عن (تشارلز داروين) من أنه لم يعلن الحرب على الدين أو الايمان بالله صراحة ، إلا أن مذهبه وقد استبعد المشيئة الإلهية في خلق الوجود من نبات وحيوان ، يعتبر مذهباً مادي النزعة ، ملحد التوجه. ولبيان هذا نقرر أن للتطور في تاريخ الفكر الفلسفي الحديث عدة معان:

الأول : هو النمو ، والمقصود به أن ينتقل المبدأ الداخلي ، من حال الكمون إلى حال الظهور حتى يبلغ نهايته ، كمبدأ الحياة الذي ينمو ويبسط ، فيخلق في المادة أطواراً وصوراً مختلفة ، كالنطفة والعلقة ، والمضغة والعظام والعضلات... الخ.

الثاني: هو التبدل التاريخي البطيء بتأثير الظروف الخارجية.

الثالث: هو التبدل الموجه إلى غاية ثابتة ، على مراحل متعاقبة ، يمكن تحديدها مسبقاً.

الرابع: هو الانتقال من البسيط إلى المركب ، ومن المتجانس إلى غير المتجانس، وهو المعنى الذي ذهب إليه (هربرت سبنسر) (١).

ومذهب التطور مذهب قديم ، ترجع جذوره إلى الفلسفة اليونانية (أمبادو قليس وأرسطو) غير أنه لم يصبح مذهباً علمياً إلا في العصور الأخيرة ، يوم أخذ العلماء يعللون نشوء الأنواع الحية بقانون تنازع البقاء ، وقانون الانتخاب

---

١) جميل صليبا: (المعجم الفلسفي)، ج١ ، ص ٢٩٣-٢٩٤، دار الكتاب اللبناني ، بيروت عام ١٩٧٣، ط أولى.

الطبيعي (نظرية دارون) ، أو يرجعون تبدلها إلى تأثير البيئة والوراثة (لامارك)، أو يحملون التطور قانوناً كلياً محيطاً بكل شيء من السديم إلى الشمس والكواكب السيارة ، ومن الأنواع الكيميائية إلى الأنواع الحية ، ومن الوظائف العضوية إلى الملكات العقلية أو المؤسسات الاجتماعية (سبنسر) ، فالتطور عندهم هو التنوع المصحوب بالتكامل(١).

وقد كان القرن التاسع عشر قرن نظريات ، وقد شملت النظريات معظم مجالات الحياة الإنسانية وميادينها ، وفي مجال التطور عرفت نظرية التطور الكوني العام ، وشمل بعضها الكائنات الحية ، وعرفت نظريات التطور العضوي وسنتحدث عنهما في الآتي:

١ - التطور الكوني العام:

يعرف المشتغلون بالدراسات الفلسفية أن هربرت سبنسر (١٨٢٠-١٩٠٣م) كان في مقدمة الدعاة إلى نظرية التطور الكوني العام ، وقد عرض نظريته في كتابه (المبادىء الأولى) الذي نشر لأول مرة عام ١٨٦٠م ، أي بعد نشر كتاب داروين (أصل الأنواع) : بسنة واحدة فقط ، وهذا الكتاب ملخص لما سمي بالمعارف الكونية ، وكان ينوي التوسع فيه خلال السنين اللاحقة ، بإضافة جميع المعلومات المتعلقة بالحياة والفكرة والمجتمع ، وقد صمم هذا الكتاب بحيث يظهر الترتيب المنظم الذى يمكن أن ينظم في الأفعال الطبيعية من تطور المجرات إلى تطور الانفعالات البشرية.

ولايمكن أن يقال إن (سبنسر) قد استفاد من (داروين) حتى في نظريته عن التطور العضوي ، إذ الواقع أن طرافة (سبنسر) وإضافته لم تكن في مجال التطور العضوي ، بمقدار ما كانت في مجال ما أطلق عليه التطور

---

١) المرجع السابق ، ص ٢٩٥.

الكوني العام ، ولهذا كان أقرب إلى المذهب الفلسفي من (داروين) ، الذي حصر اهتمامه في مشكلة أصل النبات وأنواع الحيوان (١). وقد صاغ سبنسر قانون التطور ، صياغة غامضة على النحو الآتي : «التطور هو تكامل المادة ومايصاحبها من تشتت الحركة تشتتاً وتكاملاً ، تنتقل المادة في أثنائهما من حالة التجانس المفكك غير المحدود إلى حالة (اللاتجانس) المتماسك المحدود» ، وفي اثناء ذلك يطرأ على الحركة المحفوظة تحول موازٍ للتحول السابق (٢).

ومعنى هذا عنده أن كل ما في الكون من الأشياء المادية والعضوية والعقلية والاجتماعية والأخلاقية ناتج من تجمع الأجزاء المتجانسة؛ تجمعاً يحد من حركتها ويقيدها ويشتت قوتها ، فيؤدي إلى التباين في الصور والتنوع ، ثم إلى التنافر والانحلال والموت ، ثم إلى التجمع كرَّة أخرى ... وهكذا ، فمن تجمع الذرات المادية تتكون الحجارة والجبال ، ومن تجمع قطرات الماء تتكون ، البحار ومن تجمع الأفراد تتكون الأسر ، ومن الأسر تنشأ القبائل ، ومن القبائل تتكون الدولة ، ومن العادات تتكون الأخلاق والنظم والأديان ، ومن تعدد الآلهة نشأ التوحيد ، ومن تجمع الأحاسيس تتكون الأفكار والمعارف الجزئية ، ومن المعارف الجزئية يتكون العلم ، ومن تجمع العلوم تتكون الفلسفة(٣). وهكذا تربط نظرية هربرت سبنسر عمل الأشياء الكونية وفق عملية مادية تطورية بحتة.

٢ - نظريات التطور العضوي:

وأجدر هذه النظريات بالذكر هي نظرية (لامارك) عن توارث الصفات

---

١) محفوظ علي عزام: «نظرية التطور عند مفكري الإسلام» دار الهداية ، مصر، عام ١٤٠٦هـ، ص ١٩٣.

٢) المرجع السابق ، ص ١٩٤ وانظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة ، ترجمة : فؤاد كامل وزميليه ، وإشراف : زكي نجيب محمود ، دار القلم ، بيروت ، ص ٢٤٧.

٣) المرجع السابق ، ص ١٩٤.

المكتسبة ، ونظرية (داروين) عن الانتخاب الطبيعي ، والنظرية التركيبية الحديثة.

وأي نظرية شاملة للتطور يجب أن تأخذ في الاعتبار العوامل الداخلية والعوامل الخارجية ، وتشمل العوامل الداخلية: التوارث والاختلاف والتكاثر والتكوين ، أما العوامل الخارجية في جميع الظروف البيئية ، فهي التي تؤثر في الأفراد والجماعات (١).

وسنتحدث عن هاتين النظريتين فيما يلي:

أ - نظرية لامارك عن توارث الصفات المكتسبة:

وضع لامارك (١٧٤٤ - ١٨٢٩م) أول نظرية عامة عن التطور ، ولقد كان(لامارك) عالماً فرنسياً في البيولوجيا ، بدأ حياته باحثاً في علم النبات ، ثم أصبح باحثاً في علم الحيوان ، وخصوصاً في علم التشريح وعلم التقسيم ، وفي عام ١٨٠١م وضع فكرة عامة لنظريته ، ثم وضعها بالتفصيل عام ١٨٠٩م في كتابه «فلسفة علم الحيوان» ، ودافع (لامارك) عن نظريته بقوة حتى مماته ، وتعتمد نظرية (لامارك) أساساً على الافتراض بأن الصفات المكتسبة تتوارث بوساطة الذرية ، وبذلك تكون تغيرات تطورية(٢).

وبينما يشرح لامارك حياة الحيوانات وتطورها ويقارنها ببعضها وجد تدرجاً عجيباً في الصفات والتركيب ، وارتقاء بديعاً متصل الحلقات من أبسط الكائنات الحية إلى أرقاها ، لكنه لم يهتدِ إلى تفسيرها التفسير المستقيم مع الفطرة والذي تدل عليه ، ومن هنا فقد بدأ يصمم نظرية جديدة للحياة عرفت بالسلّم التقسيمي ، وفيها وضع أبسط الكائنات في أسفل السلم ، وهي تلك التي ظهرت في الوجود لأول مرة ، ومنها تطورت باقي الحيوانات الأخرى على الأزمنة الطويلة. كما وضع الحيوانات الثديية في

---

١) محفوظ علي عزام: «نظرية التطور» مرجع سابق ، ص ١٩٥.

٢) المرجع السابق ، ١٩٦.

أعلى السلم، حيث اعتبرها أزكى الكائنات(١).

وأصدر لامارك عام ١٨٠٩ (وهي السنة التي ولد فيها داروين) كتابه المشهور المعروف بفلسفة علم الحيوان، ضمّنه آراءه في النشوء والتطور، وفيه يقول: إن الحياة بدأت من مادة هلامية تشكلت وتطورت على مرّ الأزمنة، إلى مراتب وفصائل من الكائنات معقدة التركيب، وشرح أيضاً كيف يعمل التطور، فكان يعتقد اعتقاداً جازماً أن البيئة هي الدافع الأساسي للتطور، ولها المقام الأول، وهي المسؤولة عن تطور الأعضاء وفقاً لمقتضيات البيئة، كما اعتقد أن العضو يقوى بالاستعمال، ويضعف ويذوي بعدم الاستعمال، ويختلف لامارك مع داروين في تفسير التطور، فهو لا يعتقد بالصدفة، والحظ، ولا بمبدأ الانتخاب الطبيعي، وإنما اعتمد على البيئة وحدها في تفسير كل شيء، كما أن التركيب والوظيفة وثيقا الصلة بالبيئة نفسها(٢). أي أن «لامارك» كان هو الآخر يمثل نزعة مادية وفق مقولات مذهبه في التطور.

ب - نظرية دارون عن الانتخاب الطبيعي:

كان تشارلز داروين (١٨٠٩ - ١٨٨٢م) عالماً إنجليزياً في البيولوجيا، وتنسب إليه نظرية التطور العضوي، ويبدأ داروين بعرض مذهبه فيقول في مقدمة كتابه «أصل الأنواع»: لايمر بي خلجة من الشك في أن ما كنت أقطع به، كما قطع الطبيعيون من القول بأن كل نوع من الأنواع دائمة التغاير، وأن الأنواع التي نعتبرها من توابع الأجناس هي أعقاب متسلسلة عن أنواع طواها الانقراض عن ذلك النوع. ثم يستطرد ويقول: وإني فوق ذلك لشديد الاقتناع بأن الانتخاب الطبيعي هو السبب الأكبر، والمهيّء الاقوى لحدوث التغايرات، ولم يكن السبب الأوحد الذي تفرد

---

١) نظرية التطور، ص ٤٠ - ٤٣.

٢) المرجع السابق، ص ٤٤.

بإبرازها إلى عالم الوجود(1).

ورتب داروين فصول كتابه بحسب ترتيب النظرية التي يريد أن يعرض المذهب في إطارها ، فخصص الفصلين الأول والثاني لإثبات إمكان انتقال الصفات بالوراثة ، وكيف يستطيع الإنسان استجماع الصفات العرضية للأنواع بالانتخاب بطريقة مطردة لا تقل في أثرها عن الوراثة ، وإثبات التغاير بالطبيعة والحالات التي هي أظهر أثراً في إحداث التغاير ، وخصص الفصل الثالث للحديث عن فكرة التنازع على البقاء ، ويخصص الفصل الرابع للحديث عن الانتخاب الطبيعي ، وانتقال صفات الأنواع المنتجة للأعقاب عن طريق الوراثة ، وخصص الفصل الخامس للحديث عن سنن التغاير على الرغم من أنه موضوع مستغلق(2).

ونظرية داروين تبنى على ثلاثة مبادىء ، قال: إنه لاحظها في الطبيعة ، ومن ثم بنى على هذه المبادىء استنتاجين استنبطهما من هذه المبادىء ، والمبادىء الثلاثة هي:

المبدأ الأول: هو ميل جميع الكائنات الحية للازدياد في العدد بنسبة هائلة للغاية.

المبدأ الثاني: الذي لاحظه داروين في الطبيعة ، هو أنه على الرغم من هذا الميل للزيادة المتدرجة ، فإن عدد كل نوع من الحيوانات يظل في الحقيقة ثابتاً تقريباً ، والسبب في ذلك يرجع إلى أن عدداً كبيراً من الأفراد يهلك بواسطة الأعداء أو الأمراض أو التنافس ... الخ.

ومن هذين المبدأين استنتج داروين استنتاجه الأول: «التنازع على

---

1) تشالز داروين: «أصل الانواع» ج1 ، ص 72 ، مرجع سابق.

2) المصدر السابق ، ص 70.

البقاء» ، فلما كان عنده عدد الصغار التي تتكون أكثر بكثير من التي تستطيع أن تظل على قيد الحياة ، فيجب أن تكون هناك منافسة في سبيل البقاء ، ولقد اعتقد داروين بأن التنازع في سبيل البقاء يكون على أشده بين أفراد النوع الواحد ، لأنها تتنافس في نفس احتياجات الحياة ، ولا يعني هذا التنازع عند دارون ، قتالاً حقيقيا بين الأفراد.

المبدأ الثالث: الذي لاحظه دارون: هو الاختلاف ، فأفراد كل نوع من الحيوانات والنباتات تختلف عن بعضها البعض اختلافاً يمكن إدراكه ، ولقد وصف هذا الاختلاف بأنه صفة متأصلة (للبروتوبلازم) المادة الحية ، لأنه وجده في جميع مجموعات الكائنات الحية.

ومن الاستنتاج الأول والمبدأ الثالث ، استنتج دارون استنتاجه الثاني والأخير ، وهو الانتخاب الطبيعي ، فحيث أنه يوجد تنازع على البقاء بين الأفراد، ولما كانت هذه الأفراد غير متشابهه تماماً ، فستكون بعض الاختلافات مفيدة في الصراع ، وبعضها غير ملائمة ، وهنا يستعمل داروين التعبير التالي: «البقاء للأصلح» ، وبذلك يكون للتنازع على البقاء تأثيرٌ على الأفراد غير اللائقين ، والاحتفاظ بالأفراد اللائقين(١).

هذا ولما كان مذهب التطور على يد داروين قد ترتب عليه قيام توجهات عامة ذات نزعة إلحادية ، واستغل في تفسير بعض جوانب التاريخ السياسي والاجتماعي من قبل مدارس مادية إلحادية عديدة ، فإنا نود أن نتناول بعض الجوانب العلمية والفلسفية في المذهب ، ذلك أن ما انتهى إليه داروين بقدر خطورته يومها على الايمان المسيحي وعلى عقائد الكنيسة اعتبر أنه نهاية «العلم»: في تفسير الوجود والحياة والأحياء ، ذلك أن الرجل كان متخصصاً في

---

١) أصل الأنواع: مواضع متفرقة ، وانظر: نظرية التطور ، ص ١٩٧ وما بعدها.

علم الحياة ، وأدت به ملاحظاته العلمية إلى أن يكتشف أنه يمكن عن طريق (الانتخاب الصناعي) تأكيد صفات معينة أو إضعافها في النسل الناتج من زوجين منتخبين بصفات معينة ، وأن يحدث مثل ذلك في «الطبيعة» عن طريق (الانتخاب الطبيعي) أي التزاوج الحر بين الكائنات الحية(١). وأن التغيير الناشىء من هذا الانتخاب يمكن أن يصل إلى حد استحداث صفات جديدة لم تكن في أي من الأبوين ، كطول المنقار في بعض الطيور ، أو الألوان الزاهية في بعضها الآخر، أو غير ذلك من الصفات. فافترض أن مثل هذه التغيرات قد حدثت في «الطبيعة» من قبل خلال ملايين السنين من عمر الحياة على سطح الأرض ، مما أدى على الدوام إلى ظهور أنواع جديدة ، وأدى كذلك - بتراكم التغيرات - إلى ظهور أجناس جديدة لم يكن لها وجود من قبل ... ثم تصور أنه من خلال هذه العملية التي سماها عملية «التطور» سارت الحياة في سلسلة طويلة من الرقي التدريجي ، بدأت بالكائن الوحيد الخلية ، وانتهت بالإنسان على النحو التالي(٢).

كائن وحيد الخلية «كالأميبا» - فطريات متعددة الخلايا - نبات - نبات يشبه الحيوان (كالهيدرا) - حيوان يشبه النبات (كالمرجان) - حيوانات لافقارية - حيوانات فقارية دنيا (كالأسماك والطيور) - حيوانات فقارية أرقى (كالثدييات الدنيا) - الثدييات العليا - القردة الدنيا - القردة العليا (الغوريلا والأورانج أوتانج «إنسان الغاب» والشمبانزي والجيبيون :- الحلقة المفقودة (القرد الشبيه بالإنسان أو الإنسان الشبيه بالقردة العليا) - الإنسان(٣).

وقال داروين - فيما قال - وهو يشرح نظريته: إن الطبيعة تخلق كل شيء ، ولا حد لقدرتها على الخلق Nature cerates everything and There is no Limit to its Creativity.

---

١) أصل الأنواع: ترجمه إلى العربية إسماعيل مظهر ، طبعة سابعة ، صفحة ٢٣٨.

٢) دكتور شبلي الشميل: «فلسفة النشوء والارتقاء» طبعة عام ١٩٨٤ ، بيروت ، صفحة ١١٠.

٣) دكتور عبدالعليم عبدالرحمن خضر «أصل الاجناس البشرية» طبعة أولى ، عام ١٨٠٧ - ١٩٨٧م الكتاب الجامعي ، جدة ، صفحة ٢٤١.

وقال كذلك: إن الطبيعة تخبط خبط عشواء Nature Works haphazardly. وبصرف النظر عن صحة المعلومات الواردة في نظريته وصحة تفسيراته لها أو عدم صحتها؛ فقد أحدثت ضجة كبيرة في المجتمع الغربي ، اهتزت لها الكنيسة من جهة ، والدوائر العلمية من جهة أخرى ، والجماهير من جهة ثالثة(١).

فأما الكنيسة فقد كفرت داروين ابتداء ، وقالت عنه إنه زنديق (مهرطق) مارق من الدين ، لأنه ينفي الخلق المباشر من الله للإنسان على صورته (تفسر الكنيسة كلمة «على صورته» الواردة في التوراة على أن الله قد خلق الإنسان على صورة نفسه أى على صورة الله ، بل ينفي عن الله عملية الخلق كلها كما ينفى الغاية والقصد ؛ لأنه يقرر أن الحياة قد وجدت على الأرض بالصدفة في ظروف معينة ، لم تتكرر مرة أخرى ، وأن تفسير الحياة وتطورها بإرجاعها للإرادة الإلهية يكون بمثابة إدخال عنصر خارق للطبيعة في وضع ميكانيكي بحت.

وقد جاوبها داروين من ناحيته باتهامها بالجهل والتخريف ومحاربة العلم بحقائقه ونظرياته. (٢). وأما العلماء فقد انقسموا إلى ثلاث فرق: فرقة تؤيد داروين وتتحمس له ، وفرقة تعارضه وتندد به ، وفرقة تحاول التوفيق بين ماتقوله النظرية وما يقوله الدين(٣).

وأما الجماهير فقد وقفت في مبدأ الأمر موقفاً حاسماً مع الكنيسة ضد داروين ، فقد عزّ عليها أن يسلبها داروين إنسانيتها ويردها إلى أصل حيواني ، وينفي التكريم الرباني الذي كرّم به الله الإنسان ، حيث خلقه على صورته ، وزينه

---

١) انظر (الموسوعة الكاثوليكية) في مادة (الخلق) نقلاً عن عباس محمود العقاد في (عقائد المفكرين في القرن العشرين) ، صفحة ٢٥.

٢) المصدر السابق ، صفحة ٢٦.

٣) المصدر السابق ، صفحة ٢٧.

بالعقل ، وميزه بالقدرة على النطق .. ولكنها رويداً رويداً بدأت تغير موقفها ، وتعتنق أفكار داروين ، وتتغاضى عن نسبة الحيوانية التي ألحقها بها في نظريته. بل بدأت تهاجم الكنيسة لموقفها من دارون ، وترى في نظريته معولاً هداماً يهدم ما بقي لها عليهم من سلطان.

وهنا سؤال يطرح نفسه بداهة: هل تمّ هذا التحول في موقف الجماهير تلقائياً أو كان وراء ذلك عنصر شرير (١) ؟!

وهل كان يمكن - لولا ذلك التدخل الشرير - أن يتغاضى الناس عن إنسانيتهم المسلوبة ، وعن كرامتهم الملغاة ، ويعتنقوا نظرية تقرر صراحة أن الإنسان إن هو إلا امتداد لسلسة التطور الحيواني ، لا قصد من خلقه ولا غاية ، ومايزيد عن القردة إلا ما أضافه التطور خلال مئات الألوف من السنين من تغير عشوائي غير مقصود؟!(٢).

حقيقة: إن «العلماء» هم الذين بدأوا باعتناق نظرية دارون ، ثم تبعتهم الجماهير. ولكن هؤلاء وهؤلاء ماكانوا ليفعلوا ذلك لولا عنصران قائمان في الموقف. عنصران غير «علميين»: **أحدهما** موقف الكنيسة الطغياني من الأمور كلها ومن العلم والعلماء خاصة ، **والآخر** هو الدعاية الضخمة التي قام بها اليهود للنظرية ولايحاءاتها المصادمة للعقيدة بصفة خاصة.

ويرى بعض الباحثين:أن النظرية - بصرف النظر عن صحتها أو عدم صحتها من الوجهة العلمية البحتة - لم يكن من المحتم أن تصاغ بالطريقة التي تصادم العقيدة ، لولا ذلك الصراع القديم الذي قام بين الكنيسة والعلماء ،

---

١) أ. كريسي موريسون: (العلم يدعو للإيمان) ترجمة محمود صالح الفلكي، مصر عام ١٩٦٣م، صفحة ١٤٧.

٢) يمكن الرجوع إلى كتاب «خلق لا تطور» تأليف فريق من علماء الحيوان: ترجمة الدكتور إحسان حقي ، طبعة ثانية ، عام ١٤٠٣ - ١٩٨٣م دار النفائس ، بيروت ، صفحة ١٨.

واستمر إلى وقت داروين وما بعده ، وجعل «العلماء» يتعمدون تجريح الدين ورجاله، انتقاماً مما فعلته الكنيسة من قبل ، كما جعل أوربا تهرب من إله الكنيسة وتضع «الطبيعة» إلهاً بدلاً منه(١). !

لو قال داروين: إن الله حين خلق الحياة على الأرض هيأ لها ظروفاً معينة تساعد على وجود الخلية ونموها واستمرارها؛ ثم نوع الله الخلائق على نسق معين بدءاً من الكائن الوحيد الخلية إلى أكثر الخلائق رقياً وتعقيداً وهو الإنسان، وإن قمة الإعجاز في الخلق - والخلق كله معجز - هو خلق الإنسان على هذه الصورة وإمداده بالمزايا التي تؤهله للقيام بدوره على الأرض.

لو قال هذا ، ثم أورد كل ما أورده من التفصيلات العلمية التي أتى بها في نظريته - بصرف النظر عن صحتها أو خطئها من الناحية العلمية - فماذا كان يمكن أن يحدث(٢) ؟!

كانت النظرية تظل موضع أخذ ورد بين العلماء للاستيثاق من صحة تلك التفصيلات ، كما يجب أن يحدث مع أي فرض علمي أو نظرية علمية ، حتى تمحص وتثبت حقيقتها ، ولكن دون رجة ولا ضجة ولا هزات ، ولكن (روبرت تشارلز داروين) لأمر ما ، لم يقل ذلك ، ولم يرد أن يقوله!

إنما قال بدلاً منه: إن «الطبيعة» هي التي خَلَقت. وقال: إنها تخبط خبط عشواء. وقال: إنه يرفض تفسير نشوء الحياة وتطورها بإرجاع ذلك إلى الإرادة الإلهية ، لأن ذلك خلط علمي غير جائز ، وأنه بمثابة إدخال عنصر خارق للطبيعة في وضع ميكانيكي بحت !! ثم تحايل على الحرج الذي يواجهه ويواجه كل منكر

---

١) د. عبدالرحمن بدوي: (موسوعة الفلسفة) ج١ / ترجمة هيجل وكانط.

٢) هارلد شابلي وزميلاه: (العلم: أسراره وخفاياه) ترجمة د. الفندي وزميله ، مصر ، عام ١٩٧١م ج٣/ المقدمة ، صفحة ٣.

للإرادة الإلهية في قضية الخلق كله ، وخلق الحياة أول مرة من العدم ، والذي يوجه إليه هذا التحدي: ﴿أم خُلقوا من غير شيء أم هم الخالقون﴾(١) تحايل على ذلك تحايلاً سخيفاً - من وجهه النظر العلمية البحتة - فقال: إن الحياة نشأت صدفة على الأرض !!(٢).

ومن ثم وجدت فيه اليهودية المتربصة فرصة سانحة لتقويض عقائد «الأمميين» وإزالة مابقي من أثر للدين في حياة الناس!

وينبغي - لكي ندرك دور اليهودية العالمية في إفساد أوروبا دون تهويل في تقدير مقدرتهم الشريرة كما فعل (وليم كار)(٣) - أن نقول: إن عالماً سابقاً هو (لامارك) الذي أشرنا إلى مذهبه ، كان قد قال شيئاً قريباً مما قاله دارون ، ولكن اليهود لم يستطيعوا استغلال نظريته لتقويض عقائد الأمميين كما فعلوا بنظرية داروين ، لأن الحدث العظيم الذي زلزل المجتمع الأوربي كله - وهو الثورة الفرنسية - لم يكن قد وقع بعد ، وكان المجتمع - على كل ما كان يحمل من الفساد والظلم - مايزال متماسكاً بالصورة التي لاتدع لليهود فرصة الدخول ، فعجزوا يومئذ عن الدخول ! ولكن الهزة التي أحدثتها الثورة الفرنسية - التي اشتركوا هم في توجيهها وجهة معينة - هي التي قربت الهدف وأحدثت الثغرات التي يمكن أن ينفذوا منها ، فلما قام داروين تلقفوه وأمسكوا به معولاً هائلاً لتحطيم كل القيم في حياة البشرية.

أيّاما كان القول في نظرية داروين من الوجهة العلمية(٤)، فقد كانت نظريته محصورة في (علم الحياة) تحاول أن تفسر الحياة وتطورها ، فلم تكن نظرية فلسفية

---

١) سورة الطور ، الآية ٣٥.

٢) دكتور شبلى الشميل: «فلسفة النشوء والارتقاء» مرجع سابق ، صفحة ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣.

٣) سبقت الإشارة إلى كتابه: (أحجار على رقعة الشطرنج)

٤) جمال الدين الأفغاني: (الرد على الدهريين) القاهرة ، بدون تاريخ وبدون ناشر ، صفحة ٦١.

ولا سياسية ، ولا اقتصادية ، ولا اجتماعية ، ولا نفسية(١). ولكنها انقلبت - في فترة وجيزة من الزمن - فأصبحت كل هؤلاء!

وحقيقة: أن من أراد أن يستخرج منها إيحاءات فلسفية أو غير فلسفية فإنه يستطيع. فالنظرية التي تقرر حيوانية الإنسان وماديته (بمعنى أن الظروف المادية المحيطة به هي التي أثرت في «تطوره» وإعطائه صورته) والتي تنفي القصد والغاية من خلقه ، وتنفي التكريم الرباني له بإفراده بين الكائنات الأخرى بالعقل والقدرة على الاختيار والقدرة على التمييز ، فضلاً عن المزايا الأخرى «الإنسانية» ، إن نظرية كهذه يمكن أن تعطي إيحاءات خطيرة في كل اتجاه..

فحين يكون الإنسان حيواناً أو امتداداً لسلسة التطور الحيواني فأين مكان العقيدة في تركيبه ، وأين مكان الأخلاق ، وأين مكان التقاليد الفكرية والروحية والأخلاقية والاجتماعية... الخ؟!!(٢).

وحين يكون حيواناً ، أو امتداداً لسلسلة التطور الحيواني ، فما مقياس الخطأ والصواب في أعماله؟ وكيف يقال عن عمل من أعماله إنه حسن أو قبيح ، جائز أو غير جائز.. بعبارة أخرى: كيف يمكن إعطاء قيمة أخلاقية لأعماله؟.

وحين يكون حيواناً أو امتداداً لسلسلة التطور الحيواني ، فما معنى «الضوابط» المفروضة على سلوكه؟ وما معنى وجود الضوابط على الإطلاق(٣).

كل تلك إيحاءات يمكن أن تستخرج من النظرية ، ولكننا إذا نظرنا إلى

---

١) جون .أ. هامرتن: (تاريخ العالم) ترجمة إدارة الترجمة ، وزارة التعليم العالي ، مصر ، جـ١ ، فصل نظرية التطور صفحة ٢١٣.

٢) عبدالرزاق نوفل: (الإنسان والقرد وسقوط داروين)، مطبوعات الشعب ، عام ١٤٠٥-١٩٨٤ صفحة ١١٥.

٣) د. أحمد البطراوي: (الجنس البشري في معرض الأحياء)، الألف كتاب ، القاهرة عام ١٩٥٩م صفحة ٨.

الواقع ، وجدنا أن أحداً لم يصنع ذلك سوى اليهود!! هم الذين استخرجوا هذه الإيحاءات كلها التي قد يكون داروين لم يقلها ، وربما لم يفكر فيها أبداً ، ولكنهم أسرعوا إلى اقتناصها وأنشأوا منها نظريات علمية واقتصادية ونفسية واجتماعية... الخ ، موجهة كلها لمحاربة الدين والأخلاق والتقاليد...

وكانت فكرة «التطور» ذاتها من بين ما لعب به اليهود لزلزلة عقائد «الأمميين» وتقويضها.. فقد ضخموا تلك الفكرة أيما تضخيم ، وصنعوا منها قذائف يطلقونها على كل معنى «ثابت» في حياة البشرية ، من دين أو قيم أو أخلاق.

هذا ونود أن نشير إلى أن اليهود لاينشئون الأحداث ، ولكنهم يتحينون الفرص ويستغلون التطورات والملابسات.

لقد كان الخلل الفكري في حياة أوروبا في ظل سيطرة الكنيسة الفكرية ، هو الذي رشح للهزة التي أصابت هذا الفكر يوم أطلقت عليه (فكر التطور) ، فقد كان كل شيء في حس أوروبا المسيحية الكنسية ثابتاً منذ الأزل ، وسيظل ثابتاً إلى الأبد... ليست فكرة الألوهية فقط هي التي يطلق عليها تصور الثبات ، ولا القيم الدينية والأخلاقية وحدها ، ولكن الجبال والشجر والحيوان والطير ، والأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية.. وكل شيء في الحياة[1].

والبابا هو البابا ذو القداسة ، يذهب واحد ويجيىء الآخر ، ولكن البابوية ذاتها وقداستها أمر ثابت لايتغير...

الأباطرة هم الأباطرة.. يذهب منهم من يذهب ويجيىء من يجيىء... ولكن الملكية ذاتها أمر ثابت لايتغير.

---

١) د. (شبلي الشميل): «مقالات حول فلسفة النشوء والارتقاء» القاهرة ط٢ ، المقتطف عام ١٩١٠م ، صفحة ١٨.

ومن ثم غلب على الفكر الأوربي المسيحي الكنسي تصور الثبات في كل شيء ، فلما وقعت الثورة الفرنسية، وزلزلت نفوذ الكنيسة ، كان ذلك حدثاً حاداً في تاريخ أوروبا ، أثر تأثيراً عميقا في كل اتجاه ، ولكنه كان قميناً ـ بعد فترة من الزمن ـ أن يفقد حدته ، ويستقر على صورة فيها لون من الثبات(١).

وكان داروين قد جاء فأطلق قذيفته على أمر لم تهزه حتى الثورة الفرنسية ذاتها ، التي زلزلت كثيراً من الأوضاع في أوروبا ، فقال: إن الخلق ذاته غير ثابت، وإن الإنسان لم يكن إنساناً حين وجد أول مرة ، بل كان شبيها بالحيوان. وبين الشد والجذب الذي تعرضت له النظرية ، أمسك اليهود بالخيط فجذبوه بعيداً في كل اتجاه لكي لا يعود.

وبسرعة شديدة ساعد اليهود على نشر الأفكار الداروينية التي طرحت أفكاراً قلقة هزت أركان القيم الأوربية الثابتة ، وشاعت أفكار داروين التي استغلت من قبل القوى الفكرية اليهودية والمادية أبشع استغلال ، حين ذهبت النظرية على المستوى العلمي والفلسفي تقول: إنه قد «ظهرت الحياة أول ماظهرت على شكل (بروتوبلازم) ، الذي هو أصل الحياة في النبات والحيوان. وبعد ذلك ظهر الحيوان الدودي ، ومنه الرخويات كالحلازين. ثم تطورت الشوكيات كنجوم البحر ، ثم القشريات كالسراطين ، ثم ظهرت صور جديدة من الحيوان ، هي عشائر ذوات صفات مستحدثة ، دلّ وجودها على وقوع انقلاب خطير في سير الحياة ، وأصبح لهذه الصورة الجديدة حبل متين يمتد طوال الجسم ، تدرج بواسطة التطور إلى تكوين الفقار»(٢).

---

١) عبدالعزيز سليمان نوار ، عبدالمجيد نعنعي: (التاريخ المعاصر ، أوروبا من الثورة الفرنسية إلى الحرب العالمية الثانية)، النهضة العربية ، عام ١٩٨٦م ، صفحة ٢١.

٢) تشالز داروين: «أصل الأنواع»، ترجمة إسماعيل مظهر ، مكتبة النهضة بيروت ، بغداد ، بدون تاريخ ، ص ٣٩-٤٠.

«ثم تنشأت الفقاريات واللافقاريات ، وبعد ذلك تنشأت البرمائيات ذوات التنفسين كالضفادع. ثم تدرج سلم التطور من البرمائيات إلى الزواحف كالحيّات والتماسيح ، ومن فروع الزواحف تنشأت الطيور وذوات الثدي ، ومن ذوات الثدي تنشأت السعادين والقردة ، ثم تنشأت البشرانيات»(١). كذا عندهم؟؟

ومما يلفت النظر حقاً ، بل يدعو للسخرية ، أن الداروينية لاتزال تقول وإلى اليوم: أنه بالتطور قد وجدت جميع الكائنات الحية ، فخرج بعضها من بعض على طول الأحقاب الجيولوجية ، وعلى ذلك تكون النتيجة: أن الإنسان تدرج في سلم التطور الحيواني حتى وصل إلى وضعه الحالي. ولم يخلق خلقاً مباشراً ، ولم يكن هناك قصد من خلقه ، إنما هو قد جاء هكذا نتيجة لعملية التطور البطيئة جداً ، التي استغرقت بزعم الداروينية ملايين السنين.

ولعله قد بات واضحاً الآن - في ضوء ما عرضنا عن الدارونية - أن الجانب الإلحادي المادي في تفسير المذهب الدارويني للوجود ، يمثل حالة من حالات التوجه المادي الذي ساد أوروبا في القرن التاسع عشر.

---

١) داروين: "أصل الأنواع" مرجع سابق ، صفحة ٤٤.

كارل ماركس والداروينية :

ولننظر إلى كارل ماركس وهو يقول بغير عقل وبغير حياء فيما نقل عنه صاحب «مصادر الاشتراكية العلمية» الروسي بليخانوف عن الداروينية المادية الإلحادية بما يخدم ماديته التاريخية الإلحادية:

«كان أسلافنا القردة ، مثلهم كمثل جميع الحيوانات الأخرى ، في حالة خضوع تام للطبيعة. ولقد كان تطورهم تطوراً لا شعورياً مطلقاً ، يحدده التكيف مع البيئة بواسطة الانتقاء الطبيعي في الصراع من أجل الوجود. وتلك كانت المملكة المظلمة للضرورة الحكمية ، وفي ذلك الحين لم يكن فجر الشعور ، وبالتالي الحرية ، قد أشرق بعد ، بيد أن الضرورة الحكمية أوصلت الإنسان إلى مرحلة من التطور جعل ينفصل فيها شيئاً فشيئاً بواسطته في الطبيعة كي يحقق أهدافه ، إنه عضو يخضع الضرورة للشعور الإنساني ، وإن يكن ذلك بنسبة ضئيلة جداً بادىء الأمر ، بقطع ونتف إذا جاز مثل هذا التعبير. إن درجة تطور القوى المنتجة تحدد مقياس سلطان الإنسان على الطبيعة(١).

وإن تطور القوى المنتجة يتحدد هو نفسه بصفات البيئة الجغرافية المحيطة بالإنسان. وبهذه الطريقة ، فإن الطبيعة بالذات تمنح الإنسان وسائل إخضاعها.

بيد أن الإنسان لايصارع الطبيعة بصورة فردية: فالصراع معها يجري - حسب تعبير ماركس - من قبل الإنسان الاجتماعي (der gesselschaftsmench) يعني جماعة تتفاوت في حجمها. وإن خصائص الإنسان الاجتماعي تتحدد في زمن معين بدرجة تطور القوى المنتجة ، لأن بنية الجماعة بأكملها تتوقف على درجة تطور هذه

---

١) بليخانوف: (المؤلفات الفلسفية) ترجمة زياد الملا ، دار دمشق ، ج١/ ٦٠٥ ، طبعة عام ١٩٨٢.

القوى. وقد أفاض يوسف كرم في حديثه عن المقولات الداروينية ، فقال: «في كتاب (أصل الأنواع): ترك داروين مسألة الإنسان معلقة ، ولكنه عاد فرأى أن ليس هناك من موجب لاستثنائه من قانون التطور. وهو يصرح بذلك في كتاب (تسلسل الإنسان) ويقول: بأن الفرق بين الإنسان والحيوان فرق بالكم أو الدرجة فقط ، وأن المسألة بين القوى الفكرية لحيوان من أدنى الفقريات والقوى الفكرية لقرد من القردة العليا ، أكبر من المسافة بين القوى الفكرية في القرد وبينها في الإنسان ، كما يقول: إن الحيوان يكتسب الفطنة والحذر مما يعرض له من تجربة ويتحمل من ألم ، وإن له ذاكرة وذوقاً فنياً وغريزة تعاطف ، فلا يسوغ نفي العقل عنه». ولداروين في هذا الباب ملاحظات عديدة دقيقة. لقد تعقب الدكتور يوسف كرم داروين وأخذ عليه المآخذ التالية:

«١ - أن داروين اعتقد مثل جميع الحسيين أن العقل امتداد للحس من نوعه ، والواقع أن الحس قد يذهب في إدراكه بعيداً جداً ، ويستدل بالجزئي على الجزئي نوعاً من الاستدلال ، دون أن يبلغ إلى مرتبة العقل ، الذي هو قوة إدراك المعاني المجردة والمبادىء الكلية وقوة الحكم والاستدلال.

٢ - وقد أخذ على هذه النظرية أنها مبطلة للتعاطف منافية للأخلاق ، فأقر داروين: بأن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذي يمكن أن يقال: إنه أخلاقي ، وأن هذا هو الفرق الأكبر بينهما ، ولكنه ارتأى مع ذلك أن لا تناقض بين القول بتنازع البقاء والقول بأن العاطفة الأخلاقية نمت نمواً طبيعياً ، ذلك بأنه ينبغي أن نذكر دائماً أن الصفات والوظائف التي يتطلبها الانتخاب الطبيعي ليست هي المفيدة للفرد فحسب ، ولكنها أيضاً المفيدة للصنف أو النوع ، من حيث إن الاجتماع والتعاون عامل فعال في درء المخاطر عن الأفراد. ولما كان بقاء النوع يتوقف على صون الذرية ، وكانت الذرية في الغالب عاطلة من أسباب البقاء ، فمن اليسير أن نفهم أن محبة الوالدين لذريتهم يمكن أن تنمو بالانتخاب الطبيعي ، وإن المشاهدة لتدلنا على أن من الحيوان ما يعرض نفسه للخطر لإنقاذ غيره ،

وهكذا يمكن أن تنشأ وتحفظ في الفرد صفات غير نافعة له بما هو هذا الفرد ، ونافعة للمجموع ، يؤيدها إقرار من جانب المجموع ، ولقد كان هذا بالفعل شأن الصفات التي اعتبرت فضائل في شعوب مختلفة وعصور مختلفة، فالانتخاب الطبيعي يحتمل المحبة والتعاون كما يحتمل البغض والقسوة ، وهناك تاريخ طبيعي لعواطف الغيرية إلى جانب التاريخ الطبيعي لعواطف الأنانية. ومهما تتسع الشقة بين مايساور الحيوان حين يدل على عطف وتضحية وبين الخلقية الإنسانية العليا ، فإن الطرفين متصلان بدرجات لاتحصى ، ولا يسوغ اعتبار النمو الطبيعي منقطعاً في نقطة ما. إن في النوع الإنساني نفسه فوارق كبيرة جداً من الوجهة الخلقية ، بل إن هناك صوراً من الحياة الإنسانية هي أدنى بكثير مما قد تدل عليه حياة الحيوان، ويعلن داروين أنه يفضل أن يكون منحدراً من القرد الذي يخاطر بحياته لينقذ حارسه ، على أن يكون منحدراً من الإنسان المتوحش الذي يتلذذ بتعذيب عدوه ويقتل أولاده دون أن يشعر بوخز ضمير ، ويعامل نساءه معاملة الرقيق ، وهو نفسه مسترق لأشنع الخرافات ! وهنا أيضاً يغفل داروين عن طبيعة العقل فيغفل عن طبيعة الخلقية. إن النظر السليم ليدل على أن الفعل الخلقي هو الصادر عن حكم العقل بناء على تصور الخير المجرد ، وقديماً نبّه أفلاطون وأرسطو على ذلك ، ولاحظا أن الفعل التلقائي في الحيوان والإنسان لايعد خلقياً.

٣ - وقد أخذ على داروين أن نظريته مادية إلحادية ، والواقع أنها كذلك ، إذ لم يشأ أن يستثني الإنسان من قانون التطور العام ، أو يعلق مسألة النفس الناطقة ، وذهب إلى أن الحياة النفسية في الإنسان كما في الحيوان مرتبطة بفعل الأعضاء ، وقال بدراستها من الدرجات الدنيا إلى الدرجات العليا على هذا الاعتبار. وقد كان مؤمناً بالله إلى وقت ظهور كتابه: (أصل الأنواع) وقال في ختامه: إن الصور الحية الأولى مخلوقة ، ثم تطور فكره شيئاً فشيئاً ، حتى أعلن أسفه لاستعماله لفظ الخلق مجاراة للرأي العام ،

وصرح بأن الحياة لغز من الألغاز ، وأن ما في العالم من ألم يعدل بنا عن القول بعناية إلهية ، وأنه هو (لا أدري) لا يقول بالعناية ولا بالصدفة ، وأن الكلمة الأخيرة عنده هي (أن المسألة خارجة عن نطاق العقل ، ولكن بوسع الإنسان أن يؤدي واجبه).

٤ - وهل يدع مذهبه محلاً لواجب؟ ما مذهبه إلا المذهب المادي المعروف ، وقد خلع عليه حلة علمية شائقة ، ولكنها لاتخفي عيوبه عن النظر الثاقب. قلنا: إن داروين عجب لتشابه أفراد النوع الواحد من حيث بنية الجسم وتوزعها أصنافاً تبعاً للبيئة وظروف المعيشة. فظاهر أن النوع ثابت من حيث الجوهر متغير من حيث العرض ولكن داروين اتخذ التغير العرضى معياراً وفسر الأنواع نفسها كما تفسر الأصناف. وقد نسلم بالتطور ، ثم نرانا مضطرين إلى اعتبار الإنسان نوعاً قائماً بذاته بسبب ما يختص به من علم ولغة وفن وصناعة وخلق ودين ، وهى مظاهر للعقل لانظير لها ولا أصل في سائر الحيوان. وقد نسلم بالتطور ثم نرانا مضطرين إلى الإقرار بموجد للمادة موجهاً لها ، لقصور المادة عن تنظيم نفسها. ولكن من العلماء والفلاسفة من يفكرون كالعامة بالمخيلة دون العقل فيسيغون المحالات.»(١).

ومع كل بريق النظرية وخداعها لأجيال من بني آدم وتأثيرها الإلحادي على عقول المؤمنين في أوربا بتحريفات الكنيسة ، واصطدامها بالعقل الإسلامي المستنير من بلاد المسلمين؛ إلا أن العلم لا يزال لايملك الإجابة ولا التعليل لذلك النسق العجيب في علاقة الأشياء ببعضها والتي تجري وفق سنن الله تعالى وحكمته.

هذا ولقد تعرضت النظرية منذ ظهورها إلى نقد عنيف من كثير من العلماء

---

١) (تاريخ الفلسفة الحديثة) ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، ص ٣٥٣-٣٥٥.

حتى من الداروينيين أنفسهم ، لكن السؤال الذي يطرح في هذا المقام ، هو: لماذا يتشبث بهذه النظرية علماء الغرب والمتأثرون من علماء الشرق الإسلامي بالحضارة الغربية ، على الرغم من الاعتراضات والانتقادات الكثيرة التي وجهت إلى النظرية من قبل علماء متخصصين(١). وبداهة فإن الجواب في مثل ذلك المقام يتحدد في الحرب الضروس التي قامت بين الدين النصراني المحرف في أوروبا والعلم إبان عصر النهضة. وفي ذلك يقول: (جيمس جينز) في كتابه (عالم الأسرار): «إن في عقولنا تعصباً يرجح التفسير المادي للحقائق»(٢).

ويقول (سير آرثر كيث): «إن نظرية النشوء والارتقاء غير ثابتة علمياً ، ولا سبيل إلى إثباتها بالبرهان ، ونحن لا نؤمن بها إلا لأن الخيار الوحيد بعد ذلك هو الايمان بالخلق الخاص المباشر ، وهذا ما لا يمكن حتى التفكير فيه»(٣).

آثار الداروينية في الفكر الغربي :

من نافلة القول التأكيد على أن الإلحاد في العالم الغربي قد بدأ قبل داروين ، بل حتى قيام الثورة التي فتحت الباب أمام الإلحاد في صور عديدة وبوسائل مختلفة ، لكن هذا الإلحاد الذي تعرضت له أوروبا كرد فعل ضد طغيان الكنيسة قبل الثورة الفرنسية وقبل داروين ، كان إلحاداً فلسفياً يدور بهمس الفلاسفة وشكوكهم ، وظلت المسيحية تسيطر على قطاعات عريضة من الناس في أوروبا، حتى وقع ما أصاب الدين المسيحي في الغرب عام١٨٥٩م على يد داروين.

وفي ضوءماينسب إلى المفكر الغربى (ويلز)(٤) تتضح تأثيرات الداروينية في الفكر الغربي ، إذ يقول: «.. بعد سنة ١٨٥٩م أصيب العالم بنقص حقيقي في

---

١) عالم الأسرار ص ١٨٩ نقلاً عن «الإسلام يتحدى» ص ٣٩.

٢) المصدر السابق ، ص ٤٠ ، وانظر شبلي الشميل: مذهب النشوء والارتقاء ، ص ٦.

٣) المصدر السابق ، صفحة ٨.

٤) ليكونت دى نوى: (مصير الإنسان) ترجمة خليل الجر ، المنشورات العربية ، ص ٢٧٧.

الايمان - على حد تعبير ويلز - بسبب ما أشاعه أعداء الدين من تفسيرات باطلة لنظرية التطور ، والاستغلال البشع الذي قام به المغرضون ، والحماسة المنقطعة النظير الذي استقبلت به النظرية ، أما موقف الكنيسة فقد كان مهزوزاً منذ البداية ، ولاسيما أن الزمن قد أثبت خطأ المواقف التي اتخذتها من النظريات الكونية السابقة ، ولذلك خشي كثير من المتعاطفين معها أن يقعوا في الخطأ نفسه ، ناهيك عن الأعداء الذين شهروا بالدين ورجاله أشنع تشهير.

ونشبت معركة من أعظم المعارك الفكرية في التاريخ، واشتط أصحاب النظرية في موقفهم ، وتتطرقوا إلى حد إنكار التصور الديني جملة ، وإعلان إلحادهم الصريح، كما تطرقت الكنيسة وأشياعها ، فأعلنت كفر كلّ من لم يكن في جانبها وهرطقته»(١).

وانتهت المعركة إلى نتيجة مفزعة: لقد تزلزلت العقائد الدينية جملة. وانتشر الإلحاد وشاع بطريقة غريبة شاذة(٢).

خطورة الداروينية على الكنيسة :

الواقع: أن طبيعة الفلسفة المسيحية - المحرفة - تجعلها أكثر الأديان تعرضاً للانهيار في حالة ثبوت النظرية ، صحيح أن الأديان كلها تؤمن بعقيدة الخلق المستقل ، لكن المسيحية تزيد على ذلك بأنها تجعل هذه العقيدة قطب الرحى للإيمان المسيحي برمته. فالمسيحية التي قدمها للعالم بولس ، تعتقد أن الله خلق آدم وحواء ونهاهما عن الأكل من شجرة معرفة الخير والشر ، فأغرتهما الحية ، فأكلا من الشجرة ، فارتكبا بذلك خطيئة لاتغتفر. وظل الجنس البشري يرسف في أغلال الخطيئة الموروثة حتى رحم الله العالم فأرسل الابن الوحيد - تعالى الله عن ذلك - الذي هو الأقنوم الثاني من الثالوث ، فقتل على الصليب

---

١) المصدر السابق ، صفحة ٢٧٨.

٢) المصدر السابق ، صفحة ٢٧٩.

ليخلص البشرية من الخطيئة(١).

وهذه العقيدة هي محور التعاليم الكنسية ، ولايمكن بحال أن يعد المرء مؤمناً بالمسيحية ما لم يعتقدها ، لذلك فبدهي أن تَقُضّ نظرية داروين مضاجع رجال الدين من المسيحيين الذين رأوا أن التصديق بأن الإنسان خلق بالطريقة التي فسرها داروين معناه بوضوح أنه لم يكن هناك آدم ولا حواء ؛ ولا جنة ولا خطيئة ، (وإذا لم يكن ثمة خطيئة فإن الصرح التاريخي للمسيحية وقصة الخطيئة الأولى والكفارة التي أسس عليها التعليم الكنسي للعواطف المسيحية كل ذلك ينهار كبيت من ورق اللعب) ومادام الإنسان الغربي عموماً لايعرف عن الدين إلا أنه المسيحية ، فإنه سيجد نفسه تلقائياً قد أصبح ملحداً أمام ماتقول الداروينية (٢) وفي ذلك يقول ويلز:

«الحق أنه لم يخل عصر من العصور من متشككين في المسيحية... على أن هؤلاء كانوا أناساً غير عاديين ، أما الآن (أي بعد نظرية داروين) فقد أصبحت كل المسيحية بوجه الإجمال متشككة ، إذ مست الخصومة كل إنسان قرأ كتاباً أو سمع محاورة بين أذكياء» حول النظرية. والحق الذي لا مرية فيه أن هذه النظرية لو تركت وشأنها أو وجدت في غير الظروف والملابسات التي وجدت فيها، لما كان لها هذا الشأن كله ، أو على الأقل لما استشرت إيحاءاتها وصبغت الحياة والفكر بهذه السرعة المخيفة ، ولكن الذي أعطى الداروينية هذا الحجم الكبير هو تضافر عاملين خارجين عنها هما(٣):

الظروف التاريخية التي كانت سائدة في العالم. فقد ولدت النظرية في

---

١) د. صابر طعيمة: «الأسفار المقدسة قبل الإسلام» عالم الكتب ، بيروت ، عام ١٩٨٤ ، صفحة ١٦٣.

٢) (هـ. ج. ويلز): «معالم تاريخ الإنسانية» جـ٤ صفحة ١١١٣، ترجمة عبدالعزيز توفيق جاويد ، القاهرة، عام ١٩٦٧م.

٣) المصدر السابق ، جـ١١١٣/٤.

عصر كان فيه الصراع بين العلم والدين على أشده ، وكانت الثورة الصناعية قد أخذت تطمس ملامح المجتمع الأوروبي وتصبغه بصبغة جديدة متحللة من الدين والأخلاق، وكان الإنسان الأوروبي في كل مكان يتحفز للأخذ بثأره من رجال الكنيسة الذين أذاقوه ألوان الذل والاستعباد ، فكان ظهور النظرية فتحاً جديداً بالنسبة له. صحيح أن الجماهير وقفت أول الأمر بجانب الكنيسة ضد داروين ، ولكن موقف الجماهير بعد ذلك تغير، فلئن كانت قد عزَّ عليها أن يسلبها داروين إنسانيتها ويردها إلى أصل حيواني ، فقد أخذت تشمت في الكنيسة ورجالها الذين وجدت أن الفرصة سانحة للتخلص من سلطانهم البغيض(١).

وأما العامل الثاني ، فهو الاستغلال البشع للنظرية من قبل القوى الشيطانية، فمن نافلة القول ذكر أن اليهود يخططون للقضاء على البشرية عن طريق القضاء على دينها وأخلاقها وتقاليدها ، فهي حقيقة آمن بها كثير من العقلاء في الغرب ، وإن الزمن ليكشف تدريجياً خيوط المؤامرة الشيطانية التي يدبرونها ضد الجنس البشري بجملته ، وما من شك في أن نظرية داروين سلاح فتاك لم يكن هؤلاء ليحلموا به ، وفي ذلك المعنى تقول بروتوكولات حكماء صهيون: لاتتصوروا أن تصريحاتنا كلمات جوفاء ، ولاحظوا هنا أن نجاح داروين وماركس ونيتشه قد رتبناه من قبل ، والأثر غير الأخلاقي لاتجاهات هذه العلوم في الفكر الأممي سيكون واضحاً لنا على التأكيد(٢).

ومما يلفت النظر هنا التمجيد الأسطوري لصاحب النظرية ، فقد حاز داروين من الشهرة مالم يظفر به علماء كبار(٣) من أمثال (باستور وفلمنغ وأديسون) وجعله مؤرخو الفكر الغربيون أعظم محرر للفكر البشري ، بل إن

---

١) محمد قطب: (معركة التقاليد) ، مصر عام ١٩٦٨م ، صفحة ١٢.
٢) (بروتوكولات حكماء صهيون) جمع وإعداد وترجمة عجاج نويهض ، رأس المتن ، لبنان ، البروتوكول الثاني.
٣) قيس قرطاس: (نظرية داروين بين مؤيديها ومعارضيها) بيروت ، عام ١٣٩١هـ ، صفحة ٤٤.

بعضهم يشبهه بالمسيح ، وقال عنه آرنست هيكل: (إنه أطلس يحمل عالم الفكر على منكبيه) ووصفه آخرون بأنه (قاهر الطبيعة)(١).

إن الحملة الصحفية المكثفة للتشهير بأعداء النظرية ، وتحيز الصحف شبه الكامل لداروين على الكنيسة أوقعت الصحافة في قبضة المرابين اليهود بفضل المركز المالي الذي هيأته لهم الثورة الصناعية.

وهذه جميعاً: دلائل واضحة على أن المعركة لم تكن طبعية ، وأن عنصراً غريباً كان ينصب شباكه في الظلام للإجهاز على القيم الدينية والأخلاقية ، وهو غاية ماتهدف إليه بروتوكولات حكماء صهيون.

ولقد كانت النتيجة المنطقية لانتصار الداروينية على المسيحية ، أن عمت موجة الإلحاد المجتمعات الغربية ، وانتقلت منها إلى بقاع العالم الأخرى ، وسيطرت الأفكار المادية على عقول الطبقة المثقفة ، وتخلت جموع غفيرة من الناس عن إيمانها بالله تخلياً كاملاً ، أو شبه كامل(٢).

ويمكن القول من غير تجاوز للحقيقة : إن أوروبا بعد داروين قد عبدت الشيطان بعد أن كانت تعبد المسيح. يقول داروين: (الطبيعة تخلق كل شيء ولا حد لقدرتها). ويقول: (إن تفسير النشوء والارتقاء بتدخل الله هو بمثابة إدخال عنصر خارق للطبيعة في وضع ميكانيكي بحت)(٣).

إنه يمكن القول - ومن غير مبالغة أو تجاوز : إن الغاية والقصد من نظرية داروين ، هي نفي اعتقاد الغاية والقصد في منشأ هذا الوجود وحركته ، فمن

---

١) المصدر السابق ، صفحة ٤٢.

٢) محمد قطب: (التطور والثبات) صفحة ٤٠ ، نقلاً عن (العلمانية) للدكتور سفر الحوالي ، ص ١٩١.

٣) كولن ولسن: (اللامنتمي) ترجمة أنيس زكي حسن ، بيروت ، عام ١٩٥٨م ، صفحة ١٤٧.

نافلة القول ، التأكيد على أن التراث الديني السماوي حتى في اليهودية والمسيحية يرتكز على أن للوجود مقصداً ، وأن حركة هذا الوجود تخضع لسنن ونواميس من خلق الله القادر ، سخر الخلق للإنسان الذي فضله على كثير من خلقه. لكن النظرية عندما صدمت التفكير الكنسي أسرعت تصب كل أهدافها في العقل الأوروبي ، مقررة أن الانسان وليد جرثومة تعاقب عليها خط التطور ، حتى وصلت إلى وضعه الحاضر ، وأن عوامل الطبيعة العمياء التي تخبط عشواء - كما يقول داروين - وراء عملية التطور هذه(١). وعلى هذا الأساس، فمن العبث البحث عن غاية ومقصد من خلق الإنسان ، لأن الطبيعة لو شاءت لأعطت القطة القدرة على التطور ولجعلتها سيدة المخلوقات.

يقول جوليان هكسلي: (من المسلّم به أن الإنسان في الوقت الحاضر سيد المخلوقات ، ولكن قد تحل محله القطة أو الفأر)(٢).

وكان من نتائج هذه الفكرة أن أصبح كثير من العلماء يعتقدون بنظرية المصادفة ، وبخاصة فيما يتعلق بهذا الكون ، والدقة المبدعة في خلقه. ونجم عنها أيضاً ، أن شعر الناس بالضياع ، حيث تزعزعت قيمة الحياة في نظر كثير من الناس ، وبخاصة ذوي الإحساس من العلماء والمثقفين ، ونشأت أجيال في أوروبا ضائعة لا تطمع إلى غاية ولا تحكمها قيم ، وبعد أن كانت طقوس الكنيسة تحدث في بعض النفوس نوعاً من التسكين ، عاش الإنسان الأوروبي بالصدمة الداروينية حالة خواء روحي مخيف.

لقد هزت الفكرة الداروينية كيان المجتمع الأوربي هزة فكرية ، زلزلت عقله، وقلبت الشعور الإنساني رأساً على عقب ، وانسحقت المعتقدات الدينية ، وأصبح الإنسان الأوربي الذي كان قد قطع شوطاً في حضارة هائلة ، لا يستطيع

---

١) جوليان هكسلي: «كتب غيرت وجه العالم» مترجم ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٣٠٥.
٢) انظر محمد قطب: «معركة التقاليد» ، ص ١٥٩.

تجنب اعتبار نفسه ، وعلى حد ماعبر المفكر الغربي (هكسلي) ، حيواناً كسائر الحيوانات(١).

هذا وقد ترتب على ما أذاعه وأشاعه داروين ، من أن أصل الإنسان جرثومة حيوانية محضة ، تطورت بفعل العوامل الطبيعية: الايحاء بأن حيوانية الإنسان هي حيوانية محضة ، وأفسح هذا الشعور المجال للقول بأن العوامل المادية هي التي تحكم وتوجه وجود هذا الحيوان الذي اسمه الإنسان.

ومن هنا برز الاتجاه المادي في النظرية الداروينية ، وهو الذي تطور فيما بعد للقول بالتطور المطلق في سائر كل عمليات الوجود العام ، وراء ما قالت به الداروينية من القول في التطور بالحتمية والاضطراب(٢).

وهذان العنصران البارزان - الحتمية والإضطراب - هما اللذان شرح بهما داروين نظرية التطور ، يقرران: أن العوامل الخارجية هي التي تحدد نوعية المرحلة التي تمر بها عملية التطور. أما خط التطور ذاته في جميع المراحل ، وعلى مستوى كل عمليات الوجود ، فهو في النظرية الداروينية مضطرب لايسعى إلى غاية مرسومة أو هدف بعيد أو قصد ، لأن (الطبيعة) التي تقول النظرية أنها وراء الاضطراب والحتمية ، طبيعة مادية أو حيوانية ، أي غير عاقلة ولا واعية ، ومن ثم فهي تخبط خبط عشواء.

والخلاصة: أن النظرية الداروينية عن طريق هذين العنصرين: الحتمية والاضطراب (٣)، أوحت بتطور حتمي مطلق لا غاية له ولا حدود. الحتمية تجعل الايمان بثبات أي شيء - وإن كان الدين أو القيم أو التقاليد - جموداً ورجعية ،

---

١) سفر الحوالي: (العلمانية وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة) ، صفحة ١٦٦.

٢) محمد قطب: (معركة التقاليد) ، صفحة ٦٠.

٣) سيتوارث تسيس: (الإنسان والعلاقات البشرية) ترجمة أحمد محمود ، مصر عام ١٩٥٥، صفحة ١٤٥.

وكل محاولة للثبات على شيء من ذلك هي معركة خاسرة مع القدر الذي لا يقهر ، واضطراب خط التطور يلغي كل المعايير الثابتة عليها للحكم على الأشياء ، ويستبدل بها معياراً واحداً لاميزة له في ذاته ، إلا عدم قبول صفة التطور وهو (الزمان). فكل عقيدة أو نظام أو خلق ، هو أفضل وأكمل من غيره مادام تالياً له في الوجود الزمني. ومن ذلك يقول (لوبون): إن الزمان إله ، لأنه هو الذي يولد المعتقدات فينميها ، ثم يميتها ، منه تستمد قوتها ، وبفعله يتولاها الضعف والانحلال.

(إن الزمان هو صاحب السيادة الحقيقية فينا ، وما علينا إلا أن نتركه يعمل لنرى كل شيء يتحول ويتبدل)(١).

وهكذا: آمنت أوروبا بالتطور المطلق ، وحسبت كل تغير - وإن كان انتكاسة وانحطاطاً - تقدماً.

ومما يلفت النظر أن رد الفعل المعارض لما تقوله الداروينية ، سواء في الغرب أم في بلاد المسلمين ، كان ضعيفاً للغاية ، باستثناء تلك الرسالة الصغيرة التي كتبها الشيخ جمال الدين الأفغاني وأسماها: (الرد على الدهريين) ولم تكن أكثر من اعتراضات إنشائية لاتحتكم إلى نظريات علمية ، ولا تستند إلى فكر حاسم قاطع في هذه المسألة ، لكنها كانت رسالة في الجملة لا بأس بها.

والذي نود أن نشير إليه هنا ، هو أن ما انتهى إليه داروين لايتجاوز كونه احتمالات وأوهاماً وظنوناً لاترقى إلى الحقائق العلمية.

---

١) المصدر السابق ، صفحة ١٤٦.

فساد الداروينية وسقوط مقولاتها

إن التطور العام للأشياء واستمرار تحسنها وتميزها يمكن قبوله وتصوره ، لكن الذي يرفضه العقل ، هو الأصل الذي قامت عليه الداروينية. ونحن إذا ذهبنا نسأل أصحاب النظرية:-

- لماذا تحدث الطفرة (المصادفة)؟ يجيب الداروينيون: إنها مصادفة! وهذا التعليل غير مقنع لا عقلياً ولا علمياً ، لأن الطفرة ظاهرة طبعية لا بد لها من أسباب ، فما هي أسباب الطفرة هذه؟؟. فجوابهم: لا ندرى ، فيترتب على جوابهم هذا: أن تعليل التغير النوعي الذي يحدث بأنه طفرة حدثت مصادفة لايعني أكثر من الجهل بسبب التغير النوعي ، وإلا فإذا كانت المصادفة وحدها كافية وافية علمياً لتفسير التنوع الحيواني ، فلماذا لاتفسر الظواهر الطبعية الأخرى بالمصادفة كذلك؟ وإذا كان التعليل بالمصادفة يكفي عملياً للتنوع الحيواني ، فلماذا ترفض فكرة أن السلالة البشرية الموجودة اليوم تناسلت من أبوين وجداً مصادفة ، ولم يتسلسلا من نوع آخر غير حيواني؟

والحقيقة: أن القول بالمصادفة والتمسك بها ، لا يعني شيئاً أكثر من جهل السبب في حدوث التنوع الحيواني ، وهكذا تختفي السمة العلمية من النظرية الداروينية ، لتتستر بالألفاظ الجوفاء ، لتخفي عجزها عن الحقيقة العلمية المقنعة.

ثم ، ماهي المصادفة؟ هل في الكون مصادفة؟ إن للمصادفة قانوناً معيناً يكشف عن استحالة وجود جزيء واحد من البروتين - من المركبات الأساسية في جميع الخلايا الحية - وهو أحد العناصر الـ(١٠٢) التي

تتركب منها المادة الحية والجامدة.

إن العالم الرياضي السويسري (تشارلز يوجين جاي) أجرى عملية حسابية للفرضية التي يمكن أن تتاح لتكوين جزيء واحد من البروتين مصادفة ، فوجد أنها بنسبة (١) إلى (١٠) أي بنسبة رقم واحد إلى عشرة مضروباً في نفسه (١٦٠) مرة ، وهو رقم لايمكن النطق به والتعبير عنه بالكلمات ، وينبغي أن تكون كمية المادة اللازمة لحدوث هذا التفاعل لينتج جزءاً من البروتين مصادفة أكثر مما يتسع له هذا (الكون) لملايين المرات ، ويجب أن يستمر هذا التفاعل بلايين السنين ، قدرها العالم المذكور آنفاً بأنها عشرة مضروبة في نفسها (٢٤٣) (٢٤٣٠) من السنين ، أي أن قيمة الاحتمال أو المصادفة تساوي الصفر ، أي تساوي المحال الرياضي.

ومع ذلك ، يكابر الداروينيون ويقولون: إن التنوع الحيواني في الكون وجد مصادفة .. ثم ما الدليل على أن هذه التغيرات التي يسميها الداروينيون طفرات نقلت كائناً حياً من حالة معينة إلى حالة نوعية أخرى؟

الجواب: لا دليل ، إنه مجرد افتراض وهمي لا غير ، فلم تقدر جميع العلوم التي استعانت بها الدارونية أن تثبت بصورة علمية لا تقبل الشك حلقات الاتصال بين نوع حيواني ونوع آخر.

إن التغيرات موجودة بلا ريب ، وتدل على تطور في المواهب والكفايات، ولكن لاتدل على انتقاله من نوع إلى نوع آخر.

كيف حصل توريث الصفات بواسطة الطفرة (المصادفة) دون الصفات المكتسبة الأخرى التي أثبت العلم عدم قابليتها للتوارث ؟ وبأيِّ تعليل

علمي مقبول نعلل هذا الافتراض الذي يشكل العمود الفقري لنظرية التطور الداروني.
أضف إلى ذلك حكاية الطفرة (المصادفة) لقد فشل داروين وخلفاؤه في إعداد جواب علمي مقبول وكاف على هذا السؤال ...

أما علم الوراثة، فقد أثبت أن مرد جميع الصفات الوراثية إلى (الجينات) التي تحتويها خلايا التناسل، وقد أوضح العلم أن الجينات لم تشتق من خلايا جسمية، بل من (بروتوبلازم) الوالدين فالأجداد.
وهكذا أثبت علم الوراثة بعد التمييز بين الخلايا الجسمية والخلايا التناسلية أن الصفات المكتسبة لا تورث.
وهكذا تنهار الداروينية، ومن هنا ذهبوا إلى فرضية التنوع عن طريق الطفرات، وقد عرفنا قيمة هذه الفرضية آنفاً.
وهكذا: تبقى الداروينية، مجرد حكاية فرضية لم يحالفها النجاح.

ونسأل الداروينية: لقد وصل التطور إلى قمته متمثلاً في العقل الإنساني، فكيف حدث العقل؟ وماهو العقل؟ وماهي حقيقته؟.
إن العلم الحديث يعرف شيئاً عن طبيعة العقل، والداروينية كغيرها من الفرضيات التي طرحها الماديون عاجزة عن تقديم تفسير معقول لنشأة العقل الإنساني العجيب.

هل تفرض الداروينية: أن العقل تطور من تطورات المادة ونشأ بواسطة الطفرات (المصادفات) وتنازع البقاء وبقاء الأصلح للتوريث؟ والحق: أن أشد مذاهب علم النفس غلواً في المادية (المذهب السلوكي) حاول الجواب وأخفق بشكل واضح.
نشرت صحيفة الأهرام القاهرية في عددها الصادر يوم الأربعاء ٢ شوال ١٣٩٢هـ ٨ نوفمبر (تشرين الثانى) ١٩٧٢م الخبر التالي:- واشنطن في ٧ - ٠ - ٧٢ وكالات الأنباء:

«أعلن (ريتشارد ليكي) أحد علماء (الأنثروبولوجيا) - علم الإنسان - في كينيا، أنه تم اكتشاف بقايا جمجمة يرجع تاريخها إلى مليونين ونصف مليون سنة، ويعد أقدم أثر من نوعه للإنسان الأول، وقال العالم: إن هذا الاكتشاف يمتد في أثره مليوناً ونصف مليون عام عن أقدم أثر يمكن العثور عليه حتى الآن، وقد تم اكتشاف عظام الجمجمة مع عظام لساق بشرية ترجع إلى الحقبة نفسها من التاريخ في جبل حجري بصحراء تقع شرق بحيرة (رودلفا) في كينيا.

وقال العالم: إن هذا الأثر يمكن أن يقلب النظريات القائمة بشأن تطور الإنسان من أجداده فيما قبل التاريخ، وكيف ومتى تم؟»

وقد قدم ريتشارد (وهو مدير المتحف البريطاني في كينيا) تقريراً عن اكتشافه إلى الجمعية الجغرافية في واشنطن، وقال فيه: إن نظريات التطور الحالية - وعلى رأسها نظرية داروين - تفيد أن الإنسان تطور من مخلوق بدائي له سمات بدائية شبيهة بسمات القرود، وأن أقدم أثر للإنسان كمخلوق منتصب يسير على رجليه، وله مخ كبير يرجع إلى نحو مليون سنة، في حين أن الاكتشاف الجديد يدل على أن المخلوق الإنساني المنتصب في الساقين لم يتطور عن المخلوق البدائي الذي يشبه القرد، بل كان يعاصره منذ أكثر من مليونين ونصف مليون عام، وأنه يمكن على هذا الاعتبار استبعاد المخلوق البدائي الأولي على أساس أن الإنسان انحدر من سلالته، وذكرت الجمعية الجغرافية فيه تعليقها:(١).

«إن النظرية التي تقوم على أساس أن المخلوق البدائي الأول، واسمه العلمي (أوسترو الو بيتشتكوس)، كان أساساً من أكلة النباتات

---

١) مجلة (الايكونمست)، عدد ١٠ مارس، عام ١٩٧٣، نقلاً عن صابر طعيمة في كتابه: «قراءة في هزيمة الفكر الشيوعي» مصدر سابق.

قد وصل إلى مرحلة تطورية محدودة ، بينما استطاع الإنسان الذى استعمل اللحم في غذائه ، وتمكن من صناعة الأدوات الحجرية ، أن يبقى على قيد الحياة»(١).

وأكد (ليكي) في تقريره: أنه أمكن إعادة بناء جمجمة من شظايا العظام التي عثر عليها ، وأنه بالرغم من أن هذه الجمجمة لاتشبه جماجم الجنس البشري المعروف حالياً إلا إنها تختلف كذلك عن جميع أشكال الجماجم التي عثر عليها للإنسان الأول ، ولذلك لاتتفق مع أية نظرية حالية من تطور الإنسان.

هذا وقد نشرت جريدة الأخبار القاهرية في صفحتها الثالثة تحت عنوان (٢) (انتكاسة نظرية الارتقاء) مايأتي للأستاذ ظفر الإسلام خان الهندي: «تعرضت نظرية الارتقاء لهزة عنيفة في أوائل الشهر الحالي حين قرر المجلس التعليمي الحكومي بولاية كاليفورنيا الأمريكية بأن جميع الكتب التي تدرس العلوم المتعلقة بنظرية داروين بأنها (نظرية افتراضية وليست حقيقية) وجاء في قرار المجلس التعليمي للولاية: (أن ما يمكن معرفته عن أصول الحياة لا يعدو أن يكون مجرد افتراض ذكي - على أكثر تقدير - وأن المجلس بصدد استخدام تعديل على العقائد النظرية المسلّم بها إلى بيانات قابلة للتعديل وفقاً للظروف».

---

١) المصدر السابق.

٢) يوم ١٩٧٣/٣/١١.

التفسير المادي وعلاقته بالداروينية :

لقد ضللت الماركسية الناس فترة طويلة عندما أشاعت القول: بأن الكون في حالة حركة دائبة تحكمه علاقات التناقض والصراع ، استناداً إلى مقولات النظرية الداروينية التي يقول عنها (جون لويس):

«... لقد حول داروين ما كان يجول بخاطر العديد من المفكرين إلى فكرة ممكنة ومقنعة ، وهي أن عالم الحيوان لم يوجد نتيجة عملية خلق واحدة ، بل هو ثمرة تغيرات ارتقائية عملت على تحويل الأنواع التي ظهرت في عصور مبكرة إلى الأشكال الأكثر تعقيداً ، والتي ظهرت في عصور متأخرة. وقد قام داروين بهذا عن طريق تجميع عدد ضخم من الدلائل قبل كل شيء ، وأجرى أبحاثه بأقصى دقة ممكنة، وبدون أن يترك أية ثغرة في عمله ، مثبتاً أن الارتقاء قد حدث فعلا.

والإنسان نفسه لم يخلق بفعل خاص منفصل ، بل هو ثمرة الارتقاء. ونظرية الارتقاء لاتستبعد قوى مافوق الطبيعة من عملية الخلق فحسب ، بل تضع بدل هذه القوى تطور الحياة الطبيعي. وقد كان هذا تجديداً مدهشا».(١).

فداروين - على حد تعبير (جون لويس) وتعصبه - لم يترك ثغرة في علمه ، وقد استبعد القدرة الإلهية في عملية خلق الإنسان. والمحرك عنده أو الخالق للأشياء هو: الصراع أو تطور الحياة الطبعي ، وعلى هذا الأساس فالنظرية مادية ، ومن هذا الأساس المادي الذي أنكر قدرة الله على خلق الإنسان ، الذي اعتبر الإنسان نتاج تطور الحياة الطبيعي ، وربط الماركسيون تفسيرهم المادي للتاريخ بنظرية التطور. ويلاحظ الباحث أن الماركسيين يعتبرون ماركس مكتشفَ قانون تطور التاريخ البشري ، كما اكتشف داروين قانون تطور الطبيعة ، وعلى

---

١) جون لويس: (الإنسان والارتقاء) ترجمة عدنان جاموس ، دار الجماهير، عام ١٩٧٠م ، صفحة ٨-١٠.

هذا الأساس فإن ماركس مستقل في نظريته عن دارون. لكنا نود أن نقرر أننا ننظر إلى هذا الزعم بتحفظ شديد، لأن الزعم بأن ماركس يعتبر مكتشف قانون التطور مرفوض من وجهة نظرنا، لاعتبارات عديدة منها: فساد قانون التطور ذاته.

والغريب الذي ابتدعته الماركسية في حركة التطور، هو فكرة التناقض الخيالية الوهمية الباطلة، فقد اعتبرت الماركسية أن التناقض هو سبب الحركة في الطبيعة، وأن الحركة هي المظهر الذي ينتج عن الصراع بين المتناقضات، فوقعت الماركسية بعملها هذا في خطأ فلسفي جسيم، ولا بد من تجريد مفهوم حركة التطور عن فكرة التناقض لتنسجم الرؤية الفلسفية لحركة التطور مع الواقع الموضوعي لهذه الحركة في الطبيعة؛ ويمكن القول بأن النظرية في العلم الإلهي والنظرة في ضوء المزاعم المادية يمكن أن تلتقيا على التسليم بوجود الحركة في الطبيعة، لكنهما مختلفتان تماما في مسألتين أساسيتين: **الأولى** طبيعة الحركة، **والثانية** مجال الحركة.

إن مبدأ التناقض يعتبر عنصراً أساسياً في مفهوم الحركة عند الماركسية، بينما عدم التناقض يعتبر عنصراً أساسياً في مفهوم الحركة.

وفي تقرير الروابط بين الداروينية والمادة يقول كورنفورت: (وتقدم المادية التاريخية أساساً للعلم الاجتماعي بالطريقة نفسها التي تقدم بها نظرية التطور عن طريق الانتقاء الطبيعي أساساً للعلم (البيولوجي)، فأياً كان النوع الذي يدرس فإنه قد تطور عن طريق الانتقاء الطبيعي، وهذا يحدد كل طبيعته)(١).

وبالمثل، أياً كان المجتمع الذي يدرس، فإنه أصبح ماهو عليه بتكيف علاقات الإنتاج مع الإنتاج، والأفكار والمؤسسات مع علاقات الإنتاج.

---

١) موريس كورنفورت: (مدخل إلى المادية الجدلية) ترجمة محمد مستجير مصطفى، دار الفارابي، بيروت عام ١٩٧٥م، صفحة ٢١.

«والحق أن داروين قد وصل إلى نظرية الانتقاء الطبيعي (بأسلوب التجريد) نفسه الذي استخدمه ماركس - في الوقت نفسه تقريباً - في نظرية المادية التاريخية ، فقد نشأت نظرية داروين من اعتبار أساسي هو أن كل نوع يعيش بالتكيف مع بيئة ما. تماماً كما نشأت نظرية ماركس من اعتبار أن كل مجتمع يعيش بأسلوب إنتاج ما»(١).

من خلال النص السابق نلاحظ في كلام الماركسيين اعترافاً ضمنياً ، وإشارة واضحة تفيد بأن ماركس بنى نظريته في التفسير المادي للتاريخ على أساس نظرية داروين المادية. و الدلائل والشواهد تفيد أن ماركس ربط نظريته بنظرية دارون.

يقول (داونز): «وهو كثير الإشارة إلى مراجع العلماء في علوم الحياة والكيمياء والطبيعة ، وواضح من هذا أنه كان يأمل أن يصير داروين عالم اجتماع ، أو نيوتن عالم اقتصاد. كما اعتقد أنه بالتحليل للمجتمع يستطيع أن يغير كيان العالم من الرأسمالية إلى الاشتراكية.

وكانت الطريقة العلمية التي أشار إليها في أبحاثه عاملاً في تقبل الجمهور لآرائه ، إذ كانت تسيطر على أذهان الناس نظرية التطور في القرن التاسع عشر بدرجة اعتقدوا معها إمكان تطبيقها على كل مظاهر الحياة. فلما ربط ماركس نظريته التاريخية في تنازع البقاء بين الطبقات وبين نظرية داروين في التطور ، ضمن لها ذلك الاحترام العلمي الذي أبعدها عن الطعن والتشكك»(٢).

---

١) المصدر السابق ، صفحة ٢٣.

٢) روبرت. ب داونز: (كتب غيرت وجه العالم) ترجمة أحمد صادق مهدي وزميله ، دار الثقافة، صفحة ١٥٥. ويلاحظ أن هذا المصدر رقم (١) هنا يتشابه مع نفس عنوان كتاب جوليان هكسلي الذي ترجمته لجنة عربية ونشرته دار العلم للملايين ، وقد اعتمدنا على المصدرين.

إذن: فماركس استغل تقبل الجماهير في أوروبا لنظرية التطور ، التي تشمل كل شيء في الحياة عندهم ، وربط بينها وبين نظريته في صراع الطبقات، وجعلها أساساً اعتمد عليه في بحثه عن تطور المجتمع ، وفي تقرير هذه العلاقة العضوية.

يقول الفيلسوف جوته: (إن الدلائل في تأييد المذهب المادي قد أتت في الغالب من ثلاثة مصادر: علم الأحياء ، وعلم النفس ، والفيزياء) ثم يقول:

«وسأبدأ بمعالجة الدلائل المستمدة من علم الأحياء ، فقد كان يظن أن اكتشافات داروين العلمية أوضحت أن تطور الحياة من بدايتها إلى نهايتها القصوى المعقدة ، وهي العقل - كما تجلى عند علماء القرن التاسع عشر - يمكن تفسيره باعتباره نتيجة لحالات جزئية من التغاير بين الأنواع بعضها عن بعض ، تفاعلت مع القوى المادية في البيئة ، فتطورت تبعاً لقوانين محددة»(١).

وقد استغلت نظرية دارون استغلالاً كبيراً في كثير من المجالات ، وخاصة في هدم عقائد الناس وأخلاقهم. وقد جاء هذا الاستغلال البشع من إيحاءات النظرية الخطيرة ، وفي التعليق على تأثير هذه النظرية ومردودها.

يقول داونز: «نشأت تطبيقات أخرى عديدة لنظرية داروين. فمثلاً اتخذت الفاشية نظرية الانتخاب الطبيعي والبقاء للأصلح مبرراً للقضاء على بعض الأجناس البشرية. وكذلك ما نادى به تجار الحروب في الدول وتبريرهم لها ، لأنها تقضي على العناصر الضعيفة وتستبقي العناصر القوية ، كما استغل أتباع ماركس نظرية التطور استغلالاً ملتوياً لتطبيقها على تنازع الطبقات في المجتمع الإنساني»(٢).

---

١) جود. سى. إ. م. (منازع الفكر الحديث) ترجمة عباس فضلي خماس ، مطبعة المجمع العلمي العراقي عام ١٩٧٥م، صفحة ٢٣.

٢) روبرت. ب داونز: (كتب غيرت وجه العالم) ترجمة أحمد صادق مهدى وزميله، دار الثقافة ، صفحة ٣٠٤.

هذا ويكشف مؤلفو كتاب: (أصول الفلسفة الماركسية) الأساس الذي اعتمد عليه ماركس وإنجلز حين قالا: (إن للجدلية أساساً موضوعياً ، يتصل بتلك الاكتشافات الثلاثة التي تمخض عنها القرن التاسع عشر ، وهي:-

١ - اكتشاف الخلية الحية التي تتطور عنها الأجسام المعقدة.

٢ - اكتشاف تحول الطاقة من حرارة وكهرباء ومغناطيس وطاقة كيميائية ، فهي صور مختلفة نوعياً لحقيقة مادية واحدة.

٣ - نظرية التحول عند داروين. فلقد أظهرت هذه النظرية اعتماداً على الحفريات ، وعلم تربية الحيوان ، أن جميع الكائنات الحية (ومنها الإنسان) هي ثمرات التطور الطبيعي.

ويعلقون في الهامش على عدم استطاعة الماديين في القرن الثامن عشر اكتشاف المنهج الجدلي ، وكيف أن هذه الاكتشافات كان لها أثر كبير على المادية الجدلية. ولقد رأينا الدور الكبير الذي قامت به في تكوين المادية الجدلية بإدخالها فكرة التطور ، وهي فكرة جدلية (تقول بتطور نوع عن آخر)(١).

ويتضح أن نظرية التطور لها أثر كبير في تكوين نظرية ماركس ، وهى من الأسس الهامة التي اعتمد عليها في تفسيره المادي للتاريخ(٢).

وفي تقرير هذه الحقيقة يذهب (سبركين وياخوت) بعد أن سردا حاجة العلوم الطبيعية في القرن التاسع عشر إلى ضرورة إيجاد وجهة نظر جديدة عن العالم ، تحل محل النظرة الميتافيزيقية للعالم ، وكيف أن الاكتشافات العلمية الثلاثة العظيمة كان لها أثر في إيجاد النظرية المادية.

وبذلك اعتبر تطور العلم - وخصوصاً الاكتشافات العظيمة الثلاثة في العلم

---

١) جورج بوليتزر وآخرون: (أصول الفلسفة الماركسية) جـ١/١٣٧.

٢) انظر: المصدر السابق ، صفحة ٣٨.

الطبيعي: قانون حفظ الطاقة ، ونظرية التكوين الخلوي للكائنات الحية ، ونظرية التطور لداروين - المقدمات العلمية لانتصار النظرية المادية الجدلية عن العالم التي وضعها (كارل ماركس وفريدريك إنجلز)(١).

هذا وتعتبر نظرية داروين من الأسس الهامة التي اعتمد عليها ماركس في نظريته ، وبخاصة في حتمية التطور ، والانتقال من طور إلى طور نتيجة لتغير الظروف الاقتصادية ، والقول بأن الجديد أفضل من القديم وسوف يحل محله. وفي خضم المواجهة الفكرية مع الماديين اعترفوا بالصلة القوية بين نظرية داروين ونظرية ماركس في تطور المجتمع. ولم يجدوا مناصاً من الإقرار بأن بقاء مذهبهم اغتنم مقولة داروين في القول بالحتمية والتقارب ، ولذا فإن أي نقض يوجه إلى الداروينية يهدم القواعد الماركسية ، منطلقاً وفكراً(٢).

وفي ضوء ماتقدم يلاحظ العلماء والباحثون أن نظرية التطور أوحت بمادية الإنسان وحيوانيته. وخطورة هذه النظرية تكمن في إيحاءاتها التي استغلت استغلالاً بشعاً في هدم الأديان والأخلاق ، حيث نفت الغاية والقصد من خلق الإنسان ، وردت عملية الخلق إلى القوى الطبيعية. كما تكمن خطورتها أيضاً في القول بالحتمية والاضطراب ، مما أدى إلى القول بالتطور المطلق. (وكانت النتيجة الإلحادية التي تقول إنه لا شيءَ مقدسٌ ، وكلٌ شيء في تطور. فالعقيدة تتطور ، والأخلاق تتطور والأفكار تتطور ، والطور الجديد أحسن وأرقى من الطور القديم ، وهكذا بغير غاية وبغير قصد)(٣).

---

١) كارل ماركس ، فردريك ، لينين وآخرون: (قراءات فى المادية الجدلية) تحرير قيس الشامى، دار الطليعة ، بيروت ، صحفة ٧٥.

٢) د. صابر طعيمة: "قراءة فى هزيمة الفكر الشيوعي" ، دار الجيل ، بيروت عام ، ١٩٩٠ ج/٣٣٦.

٣) المصدر السابق ، صفحة ٣٣٥.

الإســلام ومـذهــب التطــور

بعد عرض أبعاد وجوانب وتداعيات ومردودات الداروينية «مذهب التطور» على الفكر الإنساني عامة ، والفكر الإسلامي بخاصة. والكشف عن جوانب الفساد العلمي والفكري الذي زعمته الداروينية بأنه يفسر مظاهر التطور في معرض الأحياء ، فإنا نحب دحضا للباطل وتدليلا على عقم التفسير المادي في الداروينية أن نشير إلى نبأ القرآن الكريم، وإلى حكم الإسلام فيما أتت به الداروينية ، فما الذى يحمله كتاب الله تعالى في هذه القضية؟

من الحقائق الجلية في كتاب الله تعالى ، أن آدم عليه السلام هو أبو البشر جميعاً. وأنه خلق مستقلا وأن آدم مر بمراحل حتى استوى كاملاً. فأصل الإنسان أو آدم عليه السلام أنه كان تراباً: ﴿ومن آياته أن خلقكم من ترابٍ ثم إذا أنتم بشر تنتشرون﴾(١). ﴿إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون﴾(٢). وورد في السنة: «أن الله خلق آدم من قبضة قبضها من جميع الأرض فجاء بنو آدم على قدر الأرض جاء منهم الأحمر والأبيض والأسود ، وبين ذلك ، والسهل والحزن والخبيث والطيب وبين ذلك»(٣). وكما هو في نبأ القرآن الكريم وفي ضوء علم العليم سبحانه أضيف الماء إلى التراب فصار طينا ، ومن ثم ورد في القرآن الكريم في مواطن كثيرة أن الله سبحانه وتعالى بدأ خلق الإنسان من طين: ﴿هو الذى خلقكم من طين ثم قضى أجلا وأجل مسمى عنده ثم إذا أنتم تمترون﴾(٤). ﴿ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين﴾(٥). ﴿إنا خلقناهم من طين لازب﴾(٦). والطين اللازب هو: «اللزج» أى المتماسك.

---

١) سورة الروم ، الآية ٢٠.

٢) سورة آل عمران ، الآية ٥٩.

٣) صحيح الجامع الكبير وزياداته (السيوطى) ج١، ص ١٠٩ ، حديث رقم ١٧٥٥.

٤) سورة الانعام ، الآية ٢.

٥) سورة المؤمنون ، الآية ١٢.

٦) سورة الصافات ، الآية ١١.

ثم بعد ذلك صب الطين اللازب في قالب معين وصوره الله في صورة إنسان ، ثم ترك حتى يبس وأصبح صلصالا يرن كالفخار: ﴿ولقد خلقنا الإنسان من صلصال من حماء مسنون﴾(١). ﴿خلق الإنسان من صلصال كالفخار﴾(٢). ويذكر القرطبى رحمه الله: أنه لما كان (آدم) جسداً من غير روح مرت الملائكة به ، فلما رأته فزعت منه. وكان إبليس أشد فزعا منهم ، وكان يضربه لما كان جسدا قبل نفخ الروح فيه فكان يصوت الجسد كما يصوت الفخار وكان يقول للملائكة: «أرأيتم هذا الذى لا يشبه واحدا من الخلائق»(٣). كما روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لما خلق الله آدم تركه ما شاء أن يدعه فجعل إبليس يطيف به فلما عرف أنه أجوف عرف أنه لا يتمالك»(٤). وبعد أن سواه الله تعالى وصوره بتلك الصورة نفخ فيه الروح وأمر الملائكة بالسجود له: ﴿وإذ قال ربك للملائكة إني خالق بشراً من صلصال من حمىء مسنون ، فإذا سويته ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين﴾(٥) ﴿ولقد خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم﴾(٦).

وقد بين القرآن الكريم أن آدم عليه السلام بعد أن مر بالمراحل السابقة كرمه الله فسواه وخلقه في أحسن تقويم وزوده بالعلم ووسائل المعرفة وجعله خليفة في الأرض وأناط به المسؤولية والتكليف ، وأصبح بذلك إنسانا عاقلا واعيا مسؤولاً ومكلفا. ﴿.. الذى أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ثم جعل نسله من سلالة من ماء مهين ثم سواه ونفخ فيه من روحه وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة قليلا ما تشكرون﴾(٧).

---

١) سورة الحجر ، الآية ٢٦.
٢) سورة الرحمن ، الآية ١٤.
٣) القرطبى ، الجامع لاحكام القرآن ، ج١ ، ص ٢٨١.
٤) ابن حجر ، فتح البارى ، ج٦ ، ص ٣٦٤.
٥) سورة الحجر ، الآية ٢٨ - ٢٩.
٦) سورة الاعراف ، الآية ١١.
٧) سورة السجدة ، الآية ٧ - ٩.

﴿وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم قال يا آدم أنبئهم بأسمائهم فلما أنبأهم بأسمائهم قال ألم أقل لكم إني أعلم غيب السموات والأرض وأعلم ما تبدون وما كنتم تكتمون﴾(١).

فلا علاقة إذن لآدم عليه السلام، ولا رابطة بينه وبين تصورات الداروننيين التطوريين عن الإنسان الأول البدائي المتوحش الغافل عن المعرفة والأخلاق. إن القرآن الكريم يبين لنا أن أحد ابني آدم المباشرين كان على درجة عالية من المعرفة بالله وخشيته والخوف منه، فيقول الله تعالى: ﴿واتل عليهم نبأ ابني آدم بالحق إذ قربا قربانا فتقبل من أحدهما ولم يتقبل من الآخر قال لأقتلنك قال إنما يتقبل الله من المتقين. لئن بسطت إلي يدك لتقتلني ما أنا بباسط يدي إليك لأقتلك إني أخاف الله رب العالمين إني أريد أن تبوأ بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار وذلك جزاء الظالمين﴾(٢).

وهكذا: نرى أن ما ورد في القرآن الكريم فيما يتعلق بخلق آدم عليه السلام بعيد عن افتراضات نظرية التطور، فهو من ناحية يؤكد خلق آدم خلقاً مستقلاً بعيداً عن التدرج غير الملحوظ في مدارج الأنواع المختلفة، كما يؤكد من ناحية أخرى أن آدم عليه السلام خلق وهو في حال من تمام وكمال المعرفة والعقل والايمان والخلق، وليس في أدنى هذه المراحل كما تقول بذلك نظرية التطور. وعلى الرغم من أن القرآن الكريم يشير إلى نوع من التشابه بين خلق الإنسان وخلق غيره من الكائنات كما في قوله تعالى: ﴿وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير

---

١) سورة البقرة، الآية ٣١ - ٣٣.

٢) سورة المائدة، الآية ٢٧ - ٢٩.

بجناحيه إلا أمم أمثالكم﴾(١). لكن هذا الاشتراك في الأصول أو في بعض الصفات لا يستلزم التماثل والتطابق بين الإنسان والحيوانات ، بل يتفرد الإنسان بدرجة عالية من الاستقلال والتميز عن بقية الأنواع ، إذ خلقه الله تعالى خلقاً مستقلاً ، وذلك بأن ميزه الله بقامة مستقيمة وخلق سوي ، كما أشارت إلى ذلك أيات كثيرة من القرآن الكريم: «ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين» إلى قوله تعالى:﴿ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين﴾(٢). فهذا هو الإنسان ذو الخصائص المتميزة ، فجنين الإنسان قد يشبه جنين الحيوان في أطواره الجسدية ، ولكن جنين الإنسان ينشأ خلقاً آخر ويتحول إلى تلك الخليقة المستعدة للارتقاء ، ويبقى جنين الحيوان في مرتبة الحيوان مجرداً من خصائص الارتقاء والكمال التي يمتاز بها الإنسان»(٣).

وهكذا يرفض الإسلام نظرية دارون التي تربط بين الإنسان وأنواع من الحيوانات عن طريقة حلقات مسلسلة في أطوار متوالية ، إذ إن الإنسان متميز عن سائر الأنواع ، متميز في خلقه ، وصفه القرآن الكريم بأنه خلق آخر لا يماثل خلق الحيوانات ، وأنه متميز بالتسوية ، وبإمكانية الإرتقاء العقلي والروحي ، وأخيراً بالعلم والمعرفة وإمكانية البيان بما يعلمه.

---

١) سورة الأنعام ، الآية ٣٨.

٢) سورة المؤمنين ، الآية ١٢ - ١٤.

٣) سيد قطب: «في ظلال القرآن» ج٤ ، ص ٢٤٥٩.

الفصل الثالث

الفكر المادي في المذهبين الوضعي والذرائعي (البراجماتي)

مدخل : حول الدلالة الفكرية والفلسفية

سنتناول إن شاء الله تعالى في هذا الفصل بالدراسة والتحليل ثلاث قضايا تدور حول مفاهيم متقاربة ، وإن كانت مختلفة في الممارسة والأداء الفكري:
القضية الأولى: هي: (الوضعية المنطقية) بوصفها مذهباً في التفلسف المادي.
الثانية: (المذهب الوضعي) باعتباره مرتكزاً فلسفياً لعلم الاجتماع.
الثالثة: (البراجماتية) بوصفها موضوعاً ذرائعياً تبريرياً يستهدف إنشاء قيم وعلاقات ذات طبيعة نفعية غريزية.

وهذه المذاهب الثلاثة يتعامل معها المشتغلون بالفلسفة على أنها مذاهب «موضوعية». وسيكون تناولنا لها في مبحثين:

المبحث الأول: الفكر المادي في المذهب الوضعي

المبحث الثاني: الفكر المادي في المذهب الذرائعي

المبحث الأول

الفكر المادي في المذهب الوضعي

سنتحدث في هذا المبحث أولاً عن: مصطلح الموضوع ، والموضوعية ، والوضعية ، وما يمكن أن يشتق من «وضع» ، وذلك بسبب ما استعملت فيه هذه المصطلحات من الدلالة على مدلولات شتى.

فما المراد - فلسفياً - من مصطلح «موضوع» ؟؟ في ضوء ما تقوله المعاجم الفلسفية وتعين عليه اللغة؟ بادىء ذي بدء نود أن نقرر ، أن مصطلح «موضوع» يتردد في مجالين كبيرين من مجالات الفلسفة ، وهما: المنطق ، ونظرية المعرفة. كما يتردد كثيراً في علم النفس المصطبغ بصبغة فلسفية واضحة ، كالتحليل النفسي والفنومنولوجيا. فأما في المنطق: فهو العنصر الأول من عناصر القضية، على أن تكون الرابطة والمحمول عنصريها الآخرين. وسمي كذلك في المنطق ، لأنه موضوع أمام العقل ليحكم عليه حكماً ما ، أو تحمل عليه المحمولات. فإذا كان الحكم واقعاً على كل فرد من أفراد الموضوع تسمى القضية «كلية» وإن كان واقعاً على البعض تسمى القضية «جزئية» ، وقد يكون الموضوع جزئياً مشخصاً ، فتسمى القضية شخصية أو مخصوصة.

أما في نظرية المعرفة : فالموضوع يشغل القطب المقابل للذات. فبالنسبة لإمكان المعرفة يطرح السؤال: هل الذات قادرة على معرفة الموضوعات؟ وبالنسبة لطبيعة المعرفة يطرح السؤال: ما العلاقة بين الذات والموضوع؟ وتنقسم الإجابة إلى اتجاه واقعي ، وآخر مثالي.

وبالنسبة لأدوات أو مصادر المعرفة ، يطرح السؤال: بأية أدوات تعرف الذات الموضوع؟ بالعقل أو الحس أو الحدس؟

للموضوعية أكثر من دلالة واحدة ، فهناك دلالتها الخلقية ، ودلالتها الابستمولوجية ، إن أبيح هذا الوصف(١).

فأما دلالتها الخلقية ، فتعني النزاهة في القصد ، والبعد عن الهوى ، والتجرد من العواطف الذاتية ، ويغالي البعض ، فيصورها تحرراً من القيم ، ما دام رجل العلم لا يواجه إلا عالماً مستقلاً عن آرائه ورغباته ومصالحه ، وعليه أن يفصل فيه بعيداً عما تمليه عليه تحيزاته الشخصية. ولكن ، أليست الموضوعية بهذا المعنى ، التزاماً بالدقة في الفحص ، والتقصي الحذر في جمع المعطيات ، والأمانة العقلية ، والاستنتاج السليم ، والقدرة على تخير البدائل الممكنة للتفسير ، والشجاعة على متابعة الحجة إلى نتائجها المنطقية ، والرغبة الصادقة في نبذ الأفكار الأثيرة في ضوء الأدلة الجديدة؟ أليس كل ذلك بعض الشروط التي يتطلبها المنهج العلمي؟ أليست هي ما يمكن أن يسمى بمستويات أو مقاييس البحث؟ أو ليست هي في نهاية الأمر مركباً من التقويمات؟ لأنها هي ما يمكن إيجازه في القول: بأنها التزام بالموضوعية. وعلى هذا الوجه لاتغدو الموضوعية تحرراً من القيم ، بحيث يتكافأ مفهومها بما يسميه ماكس فيبر «بالحياد الخلقي» أو «القيمي» ، بل تصبح هي نفسها إعلاناً صريحاً بالتزام قيم بعينها. فالدعوى بأنها تحرر من القيم لايجوز قبولها إلا إذا أضفنا إليها أنها تحرر من القيم المرفوضة. وفائدة هذا التوكيد أن يكون رجل العلم على وعي بأنه موجه بقيم ، سواء أراد أم لم يرد ، والمسألة مجرد اختيار بين قيم وأخرى ،

---

١) هنترميد: (الفلسفة أنواعها ومشكلاتها) ترجمة الدكتور فؤاد زكريا ، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر القاهرة. نيويورك ، عام ١٩٦٩ ، ص ٨١.

والموضوعية ، هي القيمة التي ينبغي أن يؤثرها باختياره(١).

وللموضوعية دلالة أخرى ، هي ما يمكن تسميته بالدلالة (الأبستمولوجية) (المعرفية) متى كانت تمثل الواقع تعبيراً عن الحقيقة ؛ وهنا تختلف الآراء حول ما يقصد من الواقع أو الحقيقة. فهناك من يعتقد أن هذا العالم لا يوجد مستقلاً موضوعياً عن فكرنا ، بينما هناك من يعتقد بوجود عالم موضوعي مستقل عن فكرنا. غير أن المنهج العلمي أو رجل العلم لايتوقف لكي يثبت أي هذين الرأيين هو الصواب ، لأنها مسألة تخص الفلسفة أو نظرية المعرفة وحدها. وعلى الرغم من هذا نجد صداها وأثرها في آراء العلماء عن تصوراتهم العلمية وقوانينهم ونظرياتهم ، وعما إذا كانت جميعاً تمثل الحقيقة الواقعة ، أو هي مجرد ابتكار عقلي. ولكننا نرى طائفة منهم لا ترحب بهذا النزاع ، وتعده من بين أشباه المشكلات ، لأنه مسألة متعلقة باللغة التي نختارها ، ونفضل استعمالها ، فكل من الواقعيين والمثاليين من العلماء عندما يتصدون لمادتهم العلمية إنما يمضون في الطريق نفسه ، لأنهم يقومون جميعاً بالاستنتاج من معطيات الحس. والاعتقاد بواقعية الموضوعات العلمية أو إنكارها لا يؤثر قليلاً أو كثيراً في العلم. وكلا الموقفين كما يقول (Dantzig دانتسج): يمكن إثباته من وجهة نظر المنطق ، وأما من وجهة نظر الخبرة فلا يمكن البرهنة على واحد منهما. وعلى ذلك فإن الاختيار بينهما سيظل مسألة موافقة وملاءمة.

وينبغي أن نسلم أولاً: بأن الحقيقة العلمية ليست هي الواقع ، بل ما يقرره العلماء عن هذا الواقع. وليست ثمة حقيقة علمية نهائية ، بل تدنو النظريات المتعاقبة منها شيئاً فشيئاً. والعلم ما يزال حتى اليوم مجازفات ومخاطرات ، وكل «حقائقه» موقوتة لاتبقى كذلك إلا إلى حين. فلا يتملكنا الخوف إذن - كما يقول برنارد عند مشاهدتنا لفروضنا العلمية وقد اختفت عن أبصارنا ، فإنها تقضي

---

١) المصدر السابق ، ص ٨٢ ، ٨٣.

نحبها في ساحة الشرف(١).

ولايبلغ العلم الحقيقة ، أو بالأحرى ، لايكون على طريق الحقيقة ، إلا إذا استطاع أن يعزو إلى الأشياء والحوادث معنى ودلالة. ولا يحكم على المعنى والدلالة أو الفكرة بالصدق أو الكذب إلا في عملها وبلوغها ما تقصده ، أي الحكم عليها بلغة نتائجها التي يمكن أن تحرزها. وصدق القضية العلمية ، إنما هو التوقع بتحقق متواصل لها ، ووجودها الدائم داخل طائفة المعرفة المقبولة. فلا يمكن وضع الحقيقة العلمية خارج العالم المتغير ، بل تظل دائماً تحت الاختبار المتواصل. وهي ليست انعكاساً للوجود أو الواقع في المرآة ، فالعلماء لايكفون عن محاولة تغيير الطبيعة لخدمة أهدافهم العلمية ، ولا يحدث ذلك التغيير فقط من خلال الاختراع والإنتاج ، بل في مواصلة اصطناعهم للمنهج العلمي داخل المعامل نفسها. ففي تجاربهم وتعقبهم لفروضهم يعالجون جوانب الطبيعة بحيث يغيرون من وضع الأشياء وعلاقاتها ، ويمزجون بعضها ببعض مكونين ارتباطات جديدة ، وهكذا يبدلون قطاعاً أو جانباً من البيئة عندما يعزلون ويخضعون لأساليب التحكم والضبط والتجريب ، كطريقة من طرق كشف الحقيقة.

---

١) المصدر السابق ، صفحة ٨٤.

في الوضعية المنطقية :

من المذاهب الفكرية التي تمخض عنها القرن التاسع عشر في أوروبا وظهر تأثيره في العقود الأولى من القرن العشرين ، ما اصطلح على تسميته: (بالوضعية المنطقية) بوصفها مذهباً في التفلسف جحد أتباعُه موروثات التراث الأوربي في «اللاهوت» المسيحي والميتافزيقيا الدينية.

ونظراً لأن المخطط العلمي الذي يلتزم الباحث به في ميدان معالجة الفكر المادي ، لايتوقف كثيراً أمام الوضعية المنطقية بحكم عدم تداعياتها القوية على البلاد العربية في ضوء المنهاجية التي نعالج بها القضايا والمذاهب ذات الصلة بموضوع البحث ، فهي تجعلنا نلقي النظر - ولو في عجالة - على الوضعية المنطقية باعتبارها فلسفة مادية تستند في مرئياتها على تفسير خاص بأصحابها للعلم.

فما «الوضعية المنطقية» ؟؟

وفي إيجاز شديد وبغير استطراد نقول: الوضعية Positivism من الأفكار الفلسفية الهامة التي ظهرت في النصف الأول من القرن التاسع عشر في كتابات وآراء الفيلسوف الاجتماعي الفرنسي (أوغست كونت ١٧٩٨ - ١٨٥٧ Auguste Comte) الذي أراد أن ينبه العلماء إلى التطور الهام الذي يحدث في مسار العلم ، حين ينتقل التفكير من المرحلة (اللاهوتية) إلى المرحلة (الميتافيزيقية) ، ثم أخيراً إلى المرحلة (الوضعية). ومن ثم تعبر فكرة الوضعية عند كونت عن اتجاه فلسفي يريد تحرير العقل من ربقة الفلسفة.

والواقع: أن الأصول التاريخية للوضعية بصفة عامة ترجع إلى عصر (هيوم Hume ١٧١١-١٧٧٦) و(كانت Kant ١٧٢٤-١٨٠٤). فقد ذهب هيوم إلى أن القضايا العلمية تختبر على ضوء التجربة Experience ، أما كانت فقد وضع رأي هيوم

موضع التنفيذ حين دوّن نقد العقل الخالص Critique of Pure reason ، وقنن الحدود لدوائر المعرفة على اختلافها ، وحدد الضوابط التي تحكم معرفتنا ، فجعل للعلم دائرته ، ومحورها الخبرة ، منها يبدأ وإليها ينتهي. وحين جعل للميتافيزيقا دورها وكيانها ووظيفتها في النسق المعرفي Congnitive Sustem وأخيراً ، حين خرج بدائرة الدين إلى الضمير أو العقل العملي ، ورفض أن يتخذ من معطيات دائرة من هذه الدوائر برهاناً على المعرفة في غيرها من الدوائر(١).

هذا ولقد تمثل (أوجست كونت) تراث هيوم وكانت وأراد لفلسفته الوضعية أن تحقق هدفين: **الأول** فلسفي ، ويتمثل في تقويم التصورات العلمية ، **والثاني** سياسي ، ويتمثل في تقنين فن الحياة الاجتماعية.

إن (أوغست كونت) يعترف في مؤلّفه (دروس في الفلسفة الوضعية)(٢) أن أي نظرية علمية تدعي أن بإمكانها معرفة حقيقة الظواهر تصبح قولاً ميتافيزيقياً ينبغي رفضه تماماً ، فالعلم لا يبحث في ماهية الأشياء ، وإنما يكتفي بالوقوف عند حد الوصف الخارجي للظاهرة. إننا لانستطيع أن نعرف الجوهر، ولذا ينبغي أن يقنع العلم بمعرفة: كيف حدثت الظاهرة Phenomenon وهذا لا يتم إلا من خلال تحديد الوصف في حدود العلاقات.

والوصف عند كونت ينصب على معطيات الخبرة Data of Experience ؛ وعنده أن الوصف ينبغي: أن يتم في أقل عدد من العلاقات المتشابهة والمطردة ، حتى يتمكن العلم من معرفة القوانين المعلقة بالظواهر ، والتي يمكن عن طريقها أن

---

١) هاري وبونارو أفرستريت: (العقل المنطلق) ترجمة عبدالحميد ياسين ، مراجعة فؤاد ترزي. نشر مؤسسة فرنكلين المساهمة للطباعة والنشر ، بيروت ، نيويورك ، عام ١٩٦٠ ، صفحة ٤٩٩.

٢) طبع الكتاب وترجم إلى اللغة العربية بواسطة لجنة الترجمة والنشر في وزارة التعليم العالي بمصر عام ١٩٦١.

يتم التوقع بخط سير الظاهرة في المستقبل.

والقانون عند (كونت) مثالي، فهو يرى أن تطور المعرفة الإنسانية يمر في مراحل ثلاث ، هي: المرحلة اللاهوتية (أو الثيولوجية) ، والمرحلة الميتافيزيقية (أو التجريدية) ، ثم المرحلة العلمية (أو الوضعية). وهذه الحالات في مفهوم (كونت) حالات تاريخية مرّ بها الوعي الإنساني ، وهي في الوقت نفسه ليست مما يمكن ملاحظته في إطار القانون بالمعنى العلمي، وكذلك لاتتصل بالبحث في كيفية حدوث الظواهر ، وتفسير أسباب حدوثها ، أو حتى وصفها من الخارج ، وهو ما كان يهدف إليه كونت من مصطلح: وضعي ، الذي خصصه للإرشاد إلى عدم قدرة العقل على معرفة الظواهر بصورة تامة.

والخبرة عند (كونت) تعني وصف الظاهرة على ما هي عليه ، واكتشاف علاقتها بغيرها من الظواهر ، ونقل هذا الوصف من صورة قانون يحدد بما هو واقعي إلى الاستفادة من هذا القانون في التوقع بما ستكون عليه الظاهرة في المستقبل.

وأما المرحلة الثانية من تطور الوضعية ، فهي تلك التي تحدد أساساً من خلال أفكار وآراء الفيلسوف النمساوي (أرنست ماخ Ernst mach ١٨٣٨-١٩١٦) الذي يعتبر الممثل الرئيسي للوضعية العلمية النقدية التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، والتي قد يطلق عليها أحياناً: النقدية التجريبية أو الماخية. ويشترك مع ماخ آخرون ، أمثال (أفيناريوس) و(بيرسون) و(بوانكاريه).

ورغبة في الايجاز نقتصر على عرض آراء أرنست ماخ باعتباره من أهم ممثلي الوضعية المنطقية في القرن التاسع عشر في أوروبا ، فما هي «الوضعية المنطقية» ، أو ما أسماها البعض من الباحثين «النقدية التجريبية» على يد (أرنست ماخ)؟؟

في الواقع: إن الدارس للوضعية المنطقية تطالعه إرادة (أرنست ماخ) في تأسيس الأرضية الصلبة للعلم على الخبرة، فقد ذهب إلى ضرورة تطهير العلم من الميتافيزيقا، «فالتفسيرات الميتافيزيقية من وجهة نظر (ماخ) أفسدت العلم وقضت على موضوعيته، ولذا يجب استبعادها من سياق المعرفة العلمية، لأن مثل هذا الاستبعاد يجعل العلماء يحتكمون للظواهر المحسوسة فحسب، كما تبدو في واقع الخبرة، الأمر الذي يمكنهم من التوصل إلى نظرية علمية للتزود بالقدرة على التنبؤ. ولكن كيف يمكن وفقاً لرأي (ماخ) أن نبحث الظواهر بطريقة موضوعية لنتوصل إلى نظرية علمية تتمتع بالقدرة على التنبؤ؟

يذهب (ماخ) إلى أن الأبحاث العلمية التي يقوم العلماء بإجرائها تبدأ من دواع وحاجات عملية، مدفوعة بالحب الغريزي لمعرفة العمليات الطبيعية، ومن ثم فالعالم يسأل سؤاله الأول عن الطبيعة من واقع خلفية معينة يعيها جداً، وحين يتوصل للإجابة عن سؤاله، فإن عليه أن يضع معرفته أمام الأجيال اللاحقة، حتى لاتنتهي المعرفة بوفاة العالم. وهذا يعني أن خاصية الاتصال من أدق خصائص المعرفة العلمية. ولتحقيق هذا المطلب نجد أنه من الضروري عند (ماخ) أن يبدأ العالم بوصف الوقائع والعمليات والتقنية المستخدمة من أجل ضمان التكرار، وتلك هي البداية الحقيقية للقوانين العلمية التي يتعين علينا أن نكون قادرين على صياغتها بحيث تشمل عدداً قليلاً من الواقع فحسب»(١).

هذا ويرى (ماخ) أن الاختبارات والتجارب العلمية المتتالية التي تؤيد قوانين علمية معينة، تجعلنا نقبل هذه القوانين بدون تساؤل، لأنها تكون قد أثبتت جدارتها التجريبية، ومن ثم تصبح القوانين بمثابة بدهيات للعلم الذي نتحدث عنه.

---

١) عبداللطيف عبادة: «اجتماعية المعرفة الفلسفية» الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر عام ١٩٨٤، صفحة ٢٢٨.

يقول ماخ: «إن التقدمات العظيمة في العلم تتألف دائماً من الصياغات الناجحة والواضحة والمجردة ، ومن الحدود القابلة للتداول عما سبق معرفته من قبل ، مما يجعلها تتميز بخاصية الثبات والدوام عند الاستعمال البشري لها»(١) «وقوانين الطبيعة ، هي في حقيقتها أوصاف مختصرة وشاملة ، وينظر إليها على أنها تقارير مركزة عن الواقع. وقيمة هذه القوانين تكمن في كونها توفر الخبرة ، لأنها تسمح بالتنبؤ قبل أن تأتي الخبرة. وهنا نجد أن (ماخ) يشير إلى القوانين باعتبارها قواعد يقصد منها إجراء التنبؤات الناجحة ، وبهذا المعنى فإن قوانين (غاليليو) للأجسام الساقطة ، هي في حد ذاتها قوانين «بسيطة وموجزة وموجهة نحو إعادة إنتاج كل الحركات المختلفة للأجسام الساقطة بطريقة عقلية»(٢).

والواقع ، أن القوانين عند ماخ ليست مجرد إعادة كاملة للوقائع ، بل هي تتضمن التجريد. فقوانين الانعكاس عنده Refraction تسمح له فيما يقول بإعادة تركيب واقعة الانعكاس من زاوية هندسية فحسب. ومن ثم فإن القوانين هي بمعنى ما من المعاني اصطلاحية ، لأننا نختار الصياغات التي تساعدنا على الاهتمام بجوانب معينة من الظواهر التي نهتم بها.

لكن كيف يمكن التوصل إلى القانون من مجرد الوصف؟ إن ماخ يؤكد ضرورة استبقاء القانون كفرضية Hypothesis أولاً ، ثم يعرض هذا الفرض على التجربة التي تعتبر بمثابة المعيار الدقيق لقبول الفرضية والارتقاء به إلى مرتبة القانون.

وفي موضع آخر نجد (ماخ) ينقض فكرة تكوين الفروض التي تذهب إلى ماوراء الوقائع الحسية ، لأننا في واقع الأمر لانجد شيئاً محسوساً فيما وراء الحس يمكن التحقق منه ، وهنا نجده يهاجم الفروض المفسرة للكهرباء على

---

١) المرجع السابق ، المكان نفسه.

٢) هنري برجسون: «الفكر والواقع المتحرك» ترجمة سامي الدروبي ، دمشق ، مبطعة الإنشاء ، طبعة ثانية عام ١٩٥٦، صفحة ١٢٢.

اعتبار أنها تجاوزر نطاق الخبرة الحسية(١).

وعلى هذا الأساس نجد أن ماخ في إطار نظرته العلمية يعترض على أمرين فيما يتعلق بالفروض:

الامر **الأول**: فيبدو في اعتراضه على الفروض التي لايمكن اختبارها من خلال نتائج التجارب العلمية.

والأمر **الثاني**: يبدو اعتراضه على الفروض التفسيرية التي تتضمن الإشارة لكل ماهو غير ملاحظ ومجاوز للحس.

ومن أمثلة هذا النوع من الفروض الذرة ، على اعتبار أنها تؤكد على وجود كائنات حقيقية لها وجود فعلي ، ولكنها غير ملاحظة. وهذا ما جعل (ماخ) ينظر للفروض نظرة حذر وتحفظ ، لأنها من وجهة نظره ذات درجة عالية من الخطورة إذا ما عولنا عليها أكثر من الوقائع ذاتها. لكن هذا الرأي الذي أخذ به ماخ يفقد أهميته ، إذ إن العلم منذ بداية القرن التاسع عشر بدأ يتحدث بصورة واضحة عن الكائنات المجاوزة للحس ، مثل الذرات والإلكترونات والبروتونات والفوتونات وغيرها ، وقد أثبتت نتائج التجارب العلمية اللاحقة التي أجريت في نهاية القرن التاسع عشر ، ومنذ بداية القرن العشرين حتى منتصفه ، أن هذه الكائنات تعد بمثابة المعطيات المباشرة للمعرفة العلمية(٢).

ولعل الإنجاز الحقيقي لماخ في ميدان فلسفة العلوم هو قوله: بأن الشغل الشاغل للعالم يتمثل في وصف الظواهر بدلاً من تكوين النظريات ، رغم أن النظريات قد تكون ذات فائدة لإنجاز مثل هذا العمل الوصفي.

---

١) شوقي الدويهي: «الموسوعة الفلسفية العربية» بحث عن الوضعية المنطقية ، صفحة ١٥٥٣.

٢) المصدر السابق ، ص ١٥٥٤.

الوضعية المنطقية ومبدأ التحقيق :

يعرف المشتغلون بالفكر الفلسفي : أنه قد شاع مبدأ التحقيق Verification في دوائر الفكر المنطقي لمدرسة الوضعية المنطقية ، لكن أقطاب هذه المدرسة لم يتفقوا على معيار محدد لتمييز هذا المبدأ ، رغم أنهم «يشتركون في تصورات واحدة بعينها ويواجهون المسائل بنفس الطريقة ، فكل واحد من أقطاب هذه المدرسة كان له رأي مخالف للآخرين. ووجهة النظر الأساسية التي بنوا عليها موقفهم ، كانت تقوم على أساس أننا نختبر الفروض أو النظريات عن طريق مواجهتها بالخبرة أو التجربة ، وبينما كان يرى بعضهم أن الاختبار يكون بالرجوع إلى الخبرة ، كان يرى آخرون أن قضايا العلم يتم التحقق منها عن طريق اختبارها في مواجهة قضايا أخرى»(١).

ويعد (شليك Schlick) أول من قام بصياغة هذا المبدأ - في إطار حلقة (فيينا) - بعد المناقشات الطويلة التي دارت بينه وبين (فيتجانشتاين). ومن إحدى قضايا الرسالة ractatus ، خاصة القضية التي يقول فيها (فيتجانشتين): «ولكي نفهم معنى قضية ما ، علينا أن نعرف ما هناك ، إذا كانت صادقة». فقد عرفت هذه القضية في حلقة (فيينا) بالإعلان الصريح من جانب (فيتجانشتين) عن قبول مبدأ التحقيق ، الأمر الذي جعل أصحاب الوضعية ، يذهبون إلى أن معنى « القضية إنما تحدده طريقة قبولها لتحقق » ، أو بعبارة أخرى: «لا يصبح للقضية معنى إلا عندما نتبين إمكان تطبيقها تجريبياً. وهذا التصريح يرتبط بموقف الوضعية المنطقية من إنكار الميتافيزيقيا ، وهو ماسبق أن نادى به هيوم في تصنيفه للقضايا إلى نوعين: **الأول** ، القضايا المنطقية والرياضية ، **والثاني** القضايا التجريبية. أما القضايا الميتافيزيقية ، فليست عنده بذات معنى أو دلالة ، مادامت لاتندرج

---

١) انظر روجيه غارودي: «النظرية المادية في المعرفة» تعريب: إبراهيم قريط ، دار دمشق للطباعة والنشر صفحة ٢١١.

تحت أى من هذين النوعين»(١).

هذا وقد قدم (شليك) أول صياغة محددة لمبدأ التحقيق في عبارته المشهورة التي يقول فيها: «حتى نفهم قضية ما ينبغى أن نكون قادرين على أن نشير بدقة للحالات الفردية التي تجعل القضية صادقة ، وكذلك الحالات التي تجعلها كاذبة. وهذه الحالات هي وقائع الخبرة. فالخبرة هي التي تقرر صدق القضايا أو كذبها ، فالقضية توصف بالصدق أو الكذب ، عن طريق إحالتها للخبرة مباشرة ، لنرى هل هناك في العالم الخارجي واقعة تشير إلى ما تقوله القضية أو لا»(٢).

وعلى أساس هذا المفهوم يذهب (شليك) إلى أن: «لكل شخص ملاحظاته الخاصة ، التي يمكن أن تعد أساساً للمعرفة العلمية التي يكونها عن ظواهر العالم الخارجي ووقائعه. وهذه المعرفة يعبر عنها في قضايا تختبر عن طريق ما يستنبطه منها بعد الرجوع للملاحظة ، فإذا جاءت نتائج الاستنباطات متفقة مع الملاحظات المباشرة ، فإننا في هذه الحالة نقول: إن الخبرة أيدت النظرية ، وعندها تصبح القضايا التي أمامنا قضايا ملاحظة»(٣).

وقضايا الملاحظة في مفهوم (شليك) ذات طابع مؤقت ، ينتهي بانتهاء صياغتها والرجوع إلى الملاحظة ، فإذا ظهرت لدينا معطيات جديدة ، وأردنا أن نختبرها بالرجوع إلى قضايا الملاحظة الأولى ، فإن هذا الإجراء يصبح صعب المنال ، لأن قضايا الملاحظة الأولى تكون قد فقدت خاصيتها الأساسية كقضايا ملاحظة ، لأنها أصبحت موضعاً للخطأ ، الذي يرجع إلى التغيرات التي تطرأ على الذاكرة ، أو الخطأ في الكتابة ، وما إلى ذلك من العوامل التي تفقدها خاصيتها الأساسية(٤).

---

١) دكتور سامي متولي البارودي: «الوضعية المنطقية ومبدأ التجريب» دار اليقظة ، دمشق ، طبعة عام ١٩٦٣ ، صفحة ١٩٢.

٢) دكتور سامي متولي البارودي: «الوضعية المنطقية ومبدأ التجريب» المصدر السابق ، ص ١٩٣.

٣) ليفى برول: «فلسفة الأخلاق وعلم الأخلاق» ، ترجمة لجنة مؤسسة فرانكلين بالتعاون مع وزارة الثقافة بمصر ، عام ١٩٥٤ ، ص ٣٤٧.

٤) المصدر السابق ، صفحة ٣٤٨.

الهجوم على الوضعية المنطقية :

نود الإشارة هنا ، إلى أن الوضعية المنطقية لم تسلم من النقد المنهجي ، بل توجه إليها من مدرستين مختلفتين: الأولى على يد المفكر الغربي (كارل بوبر)، والثانية على يد المفكر الماركسي المدعو (لوكاتش).

وفي إيجاز شديد سنأتي على ما وجه إلى الوضعية المنطقية على يد هذين المفكرين ، اللذين يمثل الأول منهما (كارل بوبر) اتجاهاً منطقياً له أهميته في الفكر المعاصر ، فقد عرف بموقفه النقدي من مختلف الآراء والنظريات المنطقية.

ومن بين الآراء التي تناولها (بوبر) بالنقد الشديد: موقف الوضعية من مبدأ التحقيق في ارتباطه بالمنطق الاستقرائي. ويذهب (بوبر) في اتجاهه الأساسي إلى تأكيد أمرين مترابطين:

الأول: لا يمكننا أن نتحدث عن نوع من التأييد الاستقرائي لفروض ونظريات العلوم الطبيعية ، لأن تطور احتمالية الفرض لايزودنا بوسائل دقيقة للحكم على الفرض ذاته.

والثاني: أن الخطوات المتبعة في اختبار فروض العلوم الطبيعية ينبغي تحليلها بدون أن نلجأ لاستخدام تصور قابلية التحقق الذي ذهبت إليه الوضعية المنطقية، وبدون أن نستخدم تصور الاستقراء ، أو احتمالية الفروض.

وفيما يتعلق بالنقطة الأولى ، فإن (بوبر) يتناولها في ضوء موقف الاستقرائيين من مسألة تبرير الاستقراء Justification of Inducation ومن خلال موقف (رايخنباخ Reichenbach) الذي اقترح مبدأ احتمالية الفروض ، لإنقاذ

المنطق الاستقرائي، خاصة في مبدأ التحقق(١).

إن الاستقرائيين يزعمون أن العلوم الاستقرائية تتميز بأنها تستخدم الطرق الاستقرائية Inductive Methods ومن ثم ينظرون إلى منطق الكشف العلمي على أنه يتطابق مع المنطق الاستقرائي. لكن (بوبر) يرى أن الاستدلال الاستقرائي الذي ينتقل من القضايا الجزئية إلى القضايا الكلية التي تتسم بالعمومية Generality ليس له مايبرره، لأنا قد نفضي إلى نتيجة كاذبة. ومن ثم فإنه يرفض تأسيس صدق الكلية على أساس صدق الجزئية، لأن وصف القضايا الكلية بصفة العمومية بناء على هذا الانتقال - يتطلب من أن نقوم باستقراء تام لكل الجزئيات الموجودة في العالم، وهذا مستحيل.

وعلى هذا النحو نجد (بوبر) يصطدم برأي (رايخنباخ) الذي أكد أهمية مبدأ الاستقراء، على اعتبار أنه يحدد صدق النظريات العلمية. «ومعنى أن نحذفه من العلم، هو أننا نجرد العلم من القوة التي يقرر عن طريقها صدق نظرياته أو كذبها»(٢).

ولكن (بوبر) يهاجم رأي (رايخنباخ) وينقده بعنف قائلاً: «إذا كان مبدأ الاستقراء مبدأ منطقياً بحتاً، فلن تكون هناك مشكلة تعرف بمشكلة الاستقراء، لأنه في هذه الحالة، ستصبح كل الاستدلالات الاستقرائية لوازم منطقية بحتة، أو تحصيلات حاصل، تماماً كالاستدلالات التي نصل إليها في المنطق الاستنباطي. ومن ثم فإن مبدأ الاستقراء لا بد وأن يكون قضية تركيبيه، وعندها يصبح نفيها ممكناً منطقياً»(٣).

---

١) دكتور سامي متولي البارودي: «الوضعية المنطقية ومبدأ التجريب» مصدر سابق، صفحة ٢٩٤.

٢) هنترميد: (الفلسفة: أنواعها ومشاكلها)، مرجع سابق، ص ٢٥٥.

٣) المصدر السابق، صفحة ٢٥٦.

من خلال هذا النقد ، ينظر (بوبر) إلى مبدأ الاستقراء على أنه فضل Superfluous غير ضروري ، لأنه يفضي إلى عدم الاتساق المنطقي ، ويفسر هذه الخاصية بأننا إذا حاولنا أن نعتبر صدق مبدأ الاستقراء معروفاً من الخبرة ، فإن نفس المشكلات ستنشأ لدينا من جديد ، لأننا كي نبرر مبدأ الاستقراء لا بد وأن نستخدم استدلالات استقرائية أخرى ، ولكي نبرر هذه الاستدلالات الأخيرة ، يجب أن نفترض مبدأ استقرائياً أعلى في درجة ترتبه ، وهكذا فإن هذه العملية تفضي إلى ارتداد لانهائي إلى الوراء(١).

ورأي رايخنباخ القائل بأن مبدأ الاستقراء يستند إلى الاحتمال مادام العلم في أدق صورة ، يؤكد أننا لانصل إلى صدق أو كذب بالمعنى المطلق ، بل نصل فقط إلى درجة من الاحتمال التي تحدد لنا حدود الصدق والكذب ، قد تعرض للنقد أيضاً ، لأنه - كما يرى بوبر - أقحم مبدأ الاستقراء ذاته لإنقاذه ، ذلك أنه «إذا ما أسندنا درجة من الاحتمالية للقضايا المؤسسة على الاستنتاج الاستقرائي ، فإنه لا بد من تبرير درجة الاحتمالية عن طريق مبدأ استقرائي جديد ... وهذا المبدأ الجديد بدوره لا بد من تبريره ، وهكذا»(٢).

وهذه الأفكار التي يقدمها لنا (بوبر) عن طريقة الاختبار والخطوات التي يتعين على المنطقي أن يتبعها وهو بصدد القيام باختبار فرض من الفروض ، تسير وفق الإطار الذي يضعه (بوبر) لمنهج البحث في مجال العلوم الطبيعية. وفي الوقت نفسه كانت أيضاً من الأهداف الرئيسة لنقد (رايخنباخ) ، بالإضافة إلى ما سبق أن ذكره (بوبر)(٣).

---

١) المصدر السابق ، ص ٢٥٦.

٢) سدني هوك: «المستحب والعاطفي في أخلاق ديوى» ترجمة لجنة مؤسسة فرانكلين بالقاهرة ، عام ١٩٦١م ، صفحة ٢٨٣.

٣) المصدر السابق ، صفحة ٢٨٤.

ومن الملاحظ على هذه الأفكار الوضعية ، فيما ذهب إليه خاصة كل من (شليك) ، (وبوبر): أنها وإن استهدفت البحث في مجال العلوم الطبيعية إلا أنها أهملت جانب الملاحظة الفكري الذي يسبق رصد الظاهرة ، أو قصور الفرض الرياضي ووضع مقدماته ثم رصد نتيجته وفق معايير هي في الأعم الأغلب غير مادية لأنها بالدرجة الأولى وظيفة إدراكية لاتتعلق بعمل الدماغ فقط.

ولما كانت الدراسة تستهدف معالجة مساحة واسعة من أطروحات (الفكر المادي المعاصر..) فإن نقد مقولات الوضعيين المنطقيين من أمثال «شليك» ، «وبوبر» وغيرهما نستهدف به الوقوف على فساد مقدمات الفلسفة المادية في فروعها العديدة ، والتي منها(الوضعية المنطقية).

هذا ومماتجدر الإشارة إليه أن: (رايخنباخ) يذهب إلى أن (بوبر) أغفل جوانب هامة من التمييز بين الاستنتاج الاستقرائي والاستنتاج الاستدلالي. بينما نجد أن النتيجة في الاستدلال متضمنة منطقياً في المقدمات ، وإننا قد نصل إلى نتيجة كاذبة رغم صدق المقدمات ، بينما نجد على العكس من ذلك أن الاستقراء يهدف إلى الكشف عما هو جديد ، لأنه ليس مجرد تلخيص للملاحظات السابقة فقط ، بل إنه يمنحنا القدرة على التنبؤ. وبالتالي فإن اعتقاد (بوبر) بأن تفسير النظريات ، يتم من خلال وضعها في نسق استنباطي لايمكن قبوله ، لأن الأساس الذي يتوقف عليه قبول النظرية ليس الاستدلال من النظرية على الوقائع ، وإنما هو العكس ، أي الاستدلال من الوقائع على النظرية. فما هو معطى الوقائع الملاحظة ، وهذه هي التي تكون المعرفة المقررة ، التي ينبغي تحقيق النظرية على أساسها.

بالإضافة إلى هذا فإن (رايخنباخ) يرى أن (بوبر) أساء فهم الوصف النفسي للكشف العلمي ، حين يسترشد العالم في كشفه بالتخمينات أو الفروض ، مما جعله ينقد الاستنتاج الاستقرائي ، حيث لم يتبين أن العالم الذي اكتشف

نظريته بالتخمين لا يعرضها على الآخرين إلا بعد أن يطمئن إلى أن الوقائع تبرر تخمينه. وفي سبيل الوصول إلى هذا التبرير يقوم العالم باستنتاج استقرائي.

وكل ما يمكن للمنطقي أن يقوم به في نطاق هذه الخطوة ، يظهر في تحليل العلاقة بين الوقائع التي لدينا وبين النظرية التي تفسرها ، وبالتالي يصبح تبرير النظرية على أساس الوقائع هو الموضوع الحقيقي للاستقراء.

أما فيما يتعلق بنقد (بوبر) لإدخال مبدأ الاحتمال للاستنتاج الاستقرائي ، وأنه يفضي إلى ارتداد لانهائي للوراء ، فإن (رايخنباخ) يرى أن الوقائع التي نلاحظها تمدنا فقط بدرجة من الاحتمال للنظرية بأن تجعلها محكمة ، لا بمعنى أنها تضفي عليها طابع اليقين المطلق ، فالاستنتاج الاستقرائي يقدم فقط درجة من الاحتمال أو الترجيح التي يتم التوصل إليها من الوقائع ، وبالتالي فإن مقدمات الاستدلال ، هي التي تجعل نتائجه احتمالية ، مما يمكننا من المعرفة التنبؤية.

أما المفكر الماركسي (لوكاتش) الذي يمثل المدرسة الثانية ، فقد قام بتحليل عميق للوضعية المنطقية وفق مرئيات ماركسية ، فقد وجه نقده للوضعية المنطقية التي رسمها (ماخ) ، واعتبر أن (الماخية) الجديدة في الوضعية المنطقية وعلم الدلالة اللغوية Semantique كلتاهما من صور (اللاعقلانية) ، واستجابة للمتطلبات (الأيديولوجية) للإمبريالية الامريكية ومدح لها. وقد تجلت هذه النزعة سابقاً في خطوطها العريضة في (الماخية) و(اللا أدرية) ، وهي الآن تتجلى في أبشع صور (اللاعقلاينة) الصوفية: (البراجماتية): الذرائعية (الديوية) والوضعية المنطقية ؛ وكل هذه النزعات تشكل ما يسميه (لوكاتش) بالطريق الثالث الذي تمثله الوجودية الفرنسية أصدق تمثيل. فيقول: «لقد بين لنا (هيجل) متكلماً عن الرياضيات ، كيف أن ظهور التناقضات الجدلية الأصيلة يكتسي بالنسبة للتفكير الميتافيزيقي مظهر (اللاعقلى)، وفي الآن نفسه كيف أن التفكير الجدلي يمكنه أن يرتفع بالتناقضات إلى (عقلنة) عليا. وأن ماركس يوسع هذه الدراسة

التي قام بها (هيجل) على الرياضيات لتشمل المجتمع. ثم يقول (لوكاتش) عن (ماركس): إنه يبين لنا الأوضاع الوجودية الملموسة التي تنبع منها مشكلات (اللاعقلانية) كانعكاس ثقافي ، ويبين - بكيفية تبعث على اليقين - كيف ولماذا تستطيع العوامل المباشرة للرأسمالية أن تتحرك في مياه (اللاعقلانية) بطمأنينة تامة وبلاوعي تام؟، ولماذا يمكن للأيديولوجيات الموجودة ثقافياً واجتماعياً في مستوى هذه العوامل أن تستقبل (لاعقلانية) المقولات الاجتماعية بسذاجة، وكأشياء تفرض نفسها عليها»(١)؟؟.

وهكذا ترى الماركسية أن هذه اللاعقلانية ، تتجلى في أشكال مختلفة جداً، وقبل كل شئ بصورة غير واعية ، وبدون أن يعترف بها كذلك ، وبدون أن تتبلور في فلسفة (لاعقلية). وهذا هو ما وقع عند الاقتصاديين السطحيين ، وفي الماخية البدائية ، وخصوصاً (البراجماتية). أما اليوم وقد عاد مدح الرأسمالية إلى شكله المباشر بقوة ، فقد ظهرت وضعية ثقافية جديدة. ومن الطبيعي ألا تسود (اللاعقلانية) من النوع الألماني ، بل تسود (البراجماتية) و(الماخية). وكل علم دلالة الألفاظ الأمريكي والماخية الجديدة (لفيتجانشتاين) و(كارناب) وتطورات (البراجماتيه) عند (ديوي) هي بدون استثناء منتوجات لهذا المنعطف الذي يفسر كيف لم تسد التيارات الفلسفية ، التي هي تطور من ناحية منهجيتها للخط ما قبل الفاشي للعقلانية الألمانية ، إنها تلعب فقط دور فلسفة الطريق الثالث ، ومن هذا القبيل الوجودية الفرنسية(٢).

ثم يستطرد المفكر الماركسي متسائلاً في نقد الوضعية المنطقية فيقول: «ما الشيء الجديد في الفلسفة (الإمبريالية) لما بعد الحرب؟ إن خطوطها العريضة كانت موجودة في الفلسفة الأمريكية لما قبل الحرب في أثناء العهد (الإمبريالي) ،

---

١) دكتور عبدالعال مكرم: "في الأيديولوجيا" الدار البيضاء ، مكتبة ابن النفيس ، طبعة ثالثة ، عام ١٩٦٣، ص ٣١٩.

٢) المصدر السابق ، ص ٣٢٠.

لكنها اليوم تسود كل (الأيديولوجيات). ونستطيع أن نتعرف على هذا في فلسفة (ديوي) ممثل الذرائعية في مرحلتها العليا. فقد كان يجعل من نفسه بطلاً ومنظراً (أيديولوجياً) لأسلوب الحياة الأمريكي ، ومنذ البداية كان يرفض الدراسة الموضوعية للعالم الخارجي بعيداً عن الوعي ، ليقصر تفكيره على البحث في النفع العلمي لفعل أو آخر ، في عالم يفترض بأنه غير قابل للتغير». هذا وترى الماركسية أنه من الطبيعى أن ينعكس تطور هذا العالم الخارجي ذي المنحى الرأسمالي بالضرورة في مضمون فلسفة (ديوي) وبنيتها ثم يعود (لوكاتش) مستدركا ويقول:(١) «ولكن يجب أن نلاحظ أنه يظهر في علم الدلالة اللغوي و(الماخية) الجديدة أيضاً - إذ من الصعب التفرقة بينهما - امتداد عنيف للماخية يستجيب للمتطلبات الأيديولوجية للإمبريالية الأمريكية الآن. ولقد حوفظ على فكرة الماخية الجديدة عن «الدقة العلمية» بدون تغيير. ولكن الابتعاد عن الواقع الموضوعي يأخذ أبعاداً كبيرة جداً. وابتداء من الآن فإن مهمة الفلسفة لم تصبح في نظر الوضعية المنطقية هي تحليل الإحساسات ، ولكنها أصبحت مجرد تحليل لمعاني الكلمات والبنيات الأصولية. بالتوازي مع مذهب المدرسة التي تذهب حتى إلى الانعدام الكلي للمضمون ، يتجلى المدح المكشوف بقوة متزايدة. إن النقد الماركسي يتجه نحو الوضعية المنطقية ، باعتبار أن الماخية الأولية قد ولدت كسلاح ضد المادية ، خصوصاً في ميدان فلسفة المعرفة ونظرية المعرفة المتعلقة بالعلوم الدقيقة ، وترى الماركسية أن الأشكال الحديثة قد وفرت للاأدرية بديهياً نقطة انطلاق لأكثر من تيار من تيارات اللاعقلانية. كما أن الماخية قد أتت دائماً بتعزيز لهذه الأخيرة ، ولكن الماركسية ترى أننا الآن أصبحنا أمام المدح المباشر والعام. إن علم الدلالة ينيط بنفسه مهمة إجراء تحقيق جذري عن المفاهيم العامة للحياة الاقتصادية والاجتماعية لكي يصل إلى النتيجة الآتية وهي: أنها تشكيلات كلامية وألفاظ بدون مضمون ، ولا تقول شيئاً. والشيء الذي ينتج عن ذلك هو ما بينه بوضوح الماركسي الإنجليزي (كورنفورث) ،

---

١) عمانوئيل كنت: (نقل العقل العملي) ترجمة أحمد الشيباني ، دار اليقظة العربية ، بيروت ، عام ١٩٦٦، مقدمة المترجم ص ٤.

عندما تكلم عن كتاب (بروز دانهايم Barrows Dunham) (الإنسان ضد الأساطير) :
«نرى إذن بأن ليس هناك كلب بالمعنى العام، ولا جنس إنساني ، ولا نظام فائدة ولا أحزاب، ولا فاشية ، ولا أناس يعرفون سوء التغذية أو الملبس ، ولا حقيقة ، ولا عدالة اجتماعية»(١).

ولتوضيح هذه النزعة (غير العقلانية) ، يستشهد (لوكاتش) بجملة (لفيتجانشتاين) إذ يقول : «الشيء الذي يمكن أن تشير إليه لايمكننا أن نعبر عنه»(٢).

ويكتب (فيتجانشتاين) عن العلاقة بين علم الدلالة اللغوية والحياة: «إننا نشعر بأننا حتى لو تمكنا من الإجابة عن مشكلات العلم فإننا نكون في ذلك الوقت لم نلمس ولو مجرد اللمس مشكلات الحياة. فلأنه لم تبق هناك مشكلة ، وإن الجواب هو هذا على وجه الدقة. إن حل مشكلة الحياة يتراءى لنا في اختفاء المشكلة (أليس هذا هو السبب الذي يجعل الناس الذين عرفوا معنى الحياة بكل وضوح لا يستطيعون أن يعبروا عن ذلك بكل وضوح؟ إنه بالفعل ذلك الذي لانستطيع أن نقوله ، إنه يوحي أنه شيء صوفي»(٣).

---

١) عمانوئيل كانت: «نقد العقل العملي» مرجع سابق ، صفحة ٥.

٢) هنترميد: «الفلسفة أنواعها ومشاكلها» مرجع سابق ، صفحة ٢٥٦.

٣) دكتور سامي متولي البارودي: «الوضعية المنطقية ومبدأ التجريب» مرجع سابق ، صفحة ١٩٣.

الوضعية المنطقية في ميزان الفكر الفلسفي :

بعد هذه المقدمة عن دلالة الوضعية المنطقية ونشأتها وتطورها والوقوف على أبرز رجالها ، وتناول منهج المخالفين لها والناقدين لمقولاتها من رجال المدرسة الفلسفية ورجال المدرسة الماركسية ؛ نود أن نقرر أن هذا المصطلح - كما سبقت الإشارة إلى ذلك - لم يكن شائعاً ، ولم ينتشر إلا بعد أن نشرت جماعة «دائرة فيينا» منشورها الفلسفي تحت عنوان: (العالم بنظرة علمية في دائرة فيينا)(١) وكان هذا في عام ١٩٢٩م ، أما في عام ١٩٣١ فقد أطلق على هذا الاتجاه مصطلح: «الوضعية المنطقية».

والوضعية المنطقية كما أشرنا إلى ذلك ، هي الصورة الأولى للفلسفة الوضعية الجديدة ، أما الصورة الثانية فهي التي عرفت باسم: التجريبية العلمية(٢).

وجماعة فيينا بدأ تكوينها عام ١٩٠٧ لمناقشة فلسفة العلم ، وكانت في بدايتها أقرب إلى المنتدى منها إلى الحركة الفلسفية ، ثم بدأ التكوين الفعلي عام ١٩٢٢ وأخذت تتطور شيئاً فشيئاً بانضمام أعضاء جدد لها ، حتي أذاعت على الناس منشورها ووضعت مصطلحها(٣).

وقد تأثرت هذه الجماعة بالفلسفتين التجريبية والوضعية ، وبعلم المناهج الخاص بالعلم التجريبي ، وبالتحليل المنطقي للغة ، والمنطق الرمزي ، وقد كان أعضاء الجماعة حريصين منذ بيانهم الأول أن يردوا مبادئهم وتعاليم حركتهم إلى

---

١) الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان ص ١٥٧ ، وانظر: دكتور عزمى إسلام في: «اتجاهات في الفلسفة المعاصرة» وكالة المطبوعات بالكويت ص ١١٢.

٢) اتجاهات في الفلسفة المعاصرة ص ١٠٩.

٣) المصدر السابق ، ص ١٠٩ - ١١١.

مصادرها تحديداً ، وقد ذكروا كثيراً من العلماء والأساتذة الذين سبقوهم(١).

لكن بعض الباحثين يرى أن من بين أصحاب هذا الاتجاه من يرى أنهم، أي أصحاب الوضعية المنطقية ، ليسوا أصحاب مدرسة فكرية ولا أصحاب منهج، وإنما هم أصحاب حركة فحسب(٢)، وكان الهدف من حركتهم بناء فلسفة جديدة تناسب العلم الجديد. وهذا الرأي ليس له مايسانده(٣).

اما أهم السمات الفكرية للفلسفة الوضعية المنطقية ، فهي كما لخصها الدكتور عزمي إسلام:

١ - التأكيد على الاتجاه العلمي.
٢ - التأكيد على وحدة العلم.
٣ - التأكيد على الاتجاه التجريبي الوضعي.
٤ - التأكيد على التحليل المنطقي للغة.
٥ - التأكيد على أن وظيفة الفلسفة وعملها ، هو تحليل المعرفة ، وخاصة المتعلقة بالعلم.
٦ - التأكيد على أن المنهج المتبع في هذا الصدد عندهم ، هو تحليل لغة العلم(٤) وهذا المنهج كما سبق لنا الإشارة إليه ، كان موضع نقد شديد من ممثل المدرسة الماركسية لوكاتش.

وقد ركزت الوضعية المنطقية على مبدأ التحقيق من كل الأحكام والقضايا، أو كما قال الفيلسوف مور: «الحصول على كل شيء صحيح على وجه الدقة»(٥) ،

---

١) المرجع السابق ، ١١٢ ، ١١٣.
٢) الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان ، ص ١٥٣.
٣) الفكر الأوروبي الحديث ، ٤/٧٤ مرجع سابق.
٤) «اتجاهات في الفلسفة المعاصرة» مرجع سابق ، ص ١١٧.
٥) الفكر الأوروبي الحديث ٤/٧٤ مرجع سابق.

غير أن التحقيق عندهم ، لا يقوم في عالم الواقع. وإنما في عالم الممكن ، يقول (شيليك) - وهو أحد أئمة هذا المذهب - في مقال له بعنوان المعنى والتحقيق: «إن مايقصده المناطقة الوضعيون بالتحقيق هو مجرد إمكانية التحقيق ، وفارق كبير بين الاثنين ، فإن من يأخذ نفسه بالتحقيق عليه أن يراجع ماتضمنته القضية من أسماء وحدود على ما يقابلها في عالم الأشياء ، وعلى الوقائع التي في الواقع ، أما من يأخذ نفسه بالبحث في إمكانية التحقيق فلا يقوم أبداً بهذه المراجعة ، بل يتجه بذهنه ويحصر تفكيره في عالم الممكن ، وفارق كبير بين عالم الممكن ، وعالم الواقع»(١).

وانطلاقاً من مبدأ التحقيق ، أو التحقيق طلباً للدقة في عالم الممكن، رفضوا (الميتافيزيقا) ، لأنها بزعمهم خالية من المعنى ، فلا توجد طريقة ممكنة للتحقق منها عن طريق التجربة ، يقول: (رودلف كارناب) زعيم جماعة فينا: «القضايا الميتافيزيقية لاتوصف بالصحة أو البطلان لأنها لاتقول شيئاً ، هي لا تحتوي على معرفة أو على خطأ ، إنها تقع خارج ميدان المعرفة تماماً»(٢).

(وكارناب) هذا كان قد سبق إلى هذه الفكرة قبل إعلان المنشور الفلسفي، وقبل وضع مصطلح لهذا الاتجاه ، ففي عام ١٩٢٨م وضع رسالة «المشكلات الزائفة في الفلسفة: عقول الآخرين ومشكلة الفلسفة الواقعية» ، وقد وصف فيها المشكلات الميتافيزيقية والفلسفة المثالية ، بأنها أشباه مشكلات أو مشكلات زائفة ، وسرعان ما أصبحت هذه النظرة سائدة بين أعضاء جماعة فينا(٣).

ولكن على الرغم من أن الوضعية المنطقية خرجت من فينا إلى إنجلترا

---

١) الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان ، ص ٣٢ ، ٣٣.

٢) الفكر الأوروبي الحديث ٤/٧٤ ، وانظر أيضاً: الفلسفة المنطقية الوضعية في الميزان ، ص ٣٤ ، ٣٥، اتجاهات في الفلسفة المعاصرة ، ص ١٢٣ ، المرجع في الفكر الفلسفي ، ص ٢٦٧.

٣) اتجاهات في الفلسفة المعاصرة ، ص ١٦٤ ، ١٦٥.

وأمريكا وفرنسا وغيرها ، واكتسبت أنصاراً جداً ، وعلى الرغم من أنها كانت تصدر مجلة علمية تنشر فكرها ، وتقيم مؤتمرات علمية للتعريف بمبادئها ، فإنها لا تصل إلى أن تمثل اتجاهاً فكرياً كبيراً يتحدى الزمان والمكان ، فالجماعة لم تعش طويلاً كجماعة ، وربما كانت ثلاثينات هذا القرن هي فترة حيويتها ، فسرعان ماتطورت إلى الوضعية التجريبية ثم التحليلية.

ونحن لم نقف معها هنا ، لا لأنها ليست من الحركات الفكرية الكبرى المؤثرة كالماركسية والتطورية والوضعية ، ولكن لأن لهذه الفلسفة - كما أشرنا إلى ذلك تداعيات وإسقاطات قوية في الفكر العربي المعاصر - أثراً بارزاً في الفكر العربي.

وقد يكون من الشائع المعروف بين المشتغلين بالعلوم الفلسفية ، أنه إذا ذكرت الوضعية المنطقية ذكر معها مباشرة الدكتور زكي نجيب محمود ، وإذا ذكر الدكتور زكي نجيب محمود ذكرت معه الوضعية المنطقية.

فمنذ وضع الدكتور زكي نجيب محمود كتابه «المنطق الوضعي» عام ١٩٥١م ثم «خرافة الميتافيزيقا» عام ١٩٥٣ وهو محصور في هذا الاتجاه ، فما عرفه الناس إلا به.

ولقد اعترف الدكتور زكي نجيب محمود في مرحلة متأخرة ، بأنه كان مخطئاً بين مخطئين لسنوات طوال ، لأنه كان يتعصب لتيار فلسفي معين على ظن منه بأن الأخذ به يقتضي رفض التيارات الأخرى(١) ، لكن هذا الاعتراف بالخطأ لم يجئ إلا متأخراً ، فلم يكن الناس مخطئين حينما وسموه بما وسموه به ، وحتى بعد اعترافه بالخطأ فيما تعصب له من رفع شأن هذا الاتجاه ، فإن سلسلة مقالاته الصحفية لم تتخلص من منهج الوضعية المنطقية ، وإن كان يجنح فيها إلى المرحلة الثالثة من مراحلها ، وهي مرحلة التحليل المنطقي ، أي أنه في هذه

---

١) انظر: كتابه: «هموم المثقفين» ، ص ٤٥.

المرحلة من العمر تحول من المذهب إلى المنهج.

«والدكتور زكي نجيب محمود غزير الإنتاج ، خصوصاً في ربع القرن الأخير، كثير التلاميذ ، فلا يمكن إغفال الحديث عن مذهب تبناه متعصباً له وداعيًا إليه في حماس واستعدى الناس عليه دفاعاً عنه.

ولايقلل من مكانة الدكتور زكي في هذا المذهب ، ما قاله الدكتور يحيى هويدي: ويبدو أن للدكتور مذهباً خاصاً به في داخل المدرسة الوضعية المنطقية ، وقد صرح لنا بهذا الكلام - للدكتور يحيى هويدي - وفهمنا من هذا التصريح أنه يخالف «دنوارث» و «ثمبل» و «كارناب» الذين ذهبوا إلى أن الحق أو الحقيقة ليس فقط في المنطق والرياضيات ، بل في العلوم التجريبية أيضاً غير قائم على علاقة الجمل بوقائع الخارج ، بل قائم في الاتساق بين القضية (الجملة) والمجموعة الرمزية التي توضع فيها وتكون جزءاً منه. أما الدكتور الفاضل فيأخذ بالرأي القائل: بأن محل الصواب في العبارة اللغوية هو الخبرة الحسية»(١).

لكن هذا المذهب الخاص ، يجعله أقرب إلى الفكر المادي ، وأبعد بكثير جداً من الفكر المثالي ، وعلى هذا فعندما يناقش الدكتور هويدي مقولة « التحقيق» التي تعد ركيزة أساسية في الوضعية المنطقية ، ينتهي منها إلى أن تصورهم لهذه القضية تصور مثالي وليس تصوراً مادياً ، لأن التحقيق عندهم لايقوم على أساس من التجربة الحسية ، بل ولا يتم التحقق على المستوى المنطقي اللغوي ، وإنما ينتهي الأمر إلى إمكانية التحقق فقط ، والإمكانية عندهم هي الإمكانية المنطقية اللغوية فحسب. «فنحن إذن أمام مثالية مغرقة كل الإغراق ، مسرفة كل الإسراف»(٢).

---

١) الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان ، ص ٣٠ ، ٣١.

٢) الفلسفة الوضعية في الميزان ، ص ٣٤.

ولوصح هذا التحليل ، لخرجت الوضعية المنطقية من إطار الفكر المادي جملة ، ولما بقي لها في هذه الدراسة مكان ، ولكن أصحاب هذا المذهب لايقرون بهذه النتيجة ، وحتى لو أقروا بها أو عجزوا عن الدفاع عن ماديتهم ، فإن الدكتور زكى نجيب محمود بإقراراه وباعتراف الدكتور يحيى هويدي ، يرى أن محل الصواب في العبارة اللغوية هو الحسية كما سبق أن ذكرنا.

فالاتجاه الخاص للدكتور زكي نجيب محمود ، حماه من تهمة المثالية أو الإغراق في المثالية التي انتهى إليها الدكتور يحيى هويدي ، وإن وقع الرجل في الأبعاد المادية للوضعية المنطقية.

اتجاهات الفكر المادي في المذهب الوضعي :

يعتبر الفليسوف الفرنسي (أوجست كونت) المولود في التاسع عشر من يناير ١٧٩٨م في مدينة مونبيليه جنوبي فرنسا ، والمنتمي من حيث الميلاد إلى أسرة كاثوليكية ، ومن أنصار النظام الملكي ، من المؤسسين الرئيسيين للمذهب الوضعي ، بل هو الذى سمى المنهج التجريبي الذي هو قوام الوضعية الفيزياء الاجتماعية.

ونود قبل عرض أفكار الوضعيين ومقولاتهم بحكم أنهم يمثلون توجهات مادية في التفكير والممارسات العلمية ، أن نتناول نبذة يسيرة عن العوامل والمقومات التي تحكمت في توجهات «أوجست كونت» ، باعتباره من أبرز رجال المذهب الوضعي(١). وخلاصة سيرته والعوامل والمقومات التي أسهمت في تكونه ، لقد حصل في عام ١٨١٣م على مكان بمدرسة الهندسة العسكرية Ecolr Polytechnique. في مسابقة الالتحاق بها ، لكنه كان من صغر السن بحيث لم يصلح لأن يلتحق بها حتى عام ١٨١٤م ، وانتقل إلى الإقامة في باريس في أكتوبر من العام نفسه. وهي المدينة التي لم يتركها طيلة حياته إلا لفترات جد محدودة(٢).

ولم يكن الإمبراطور يتمتع بأي شعبية في هذه المدرسة ، وهي المدرسة العلمية التي أسست في عهد الثورة (حكومة المؤتمر) ، إذ أعاد الإمبراطور تنظيمها لتصبح مدرسة عسكرية يشرف العسكريون على إدارتها. وقد كانت وجهة نظر نابليون تتمثل في ضرورة أن تقوم هذه المدرسة بتدريب الضباط أساساً ، بالإضافة إلى تخريج المهندسين للخدمة العامة. لكن الطابع العلمي الخالص لهذه المدرسة ظل ماثلاً في أذهان التلاميذ الذين كانوا يخالفون وجهة نظر نابليون

---

١) جاستون بوتول: (تاريخ علم الاجتماع) ترجمة غنيم عبدون ، الدار القومية للطباعة والنشر ، بدون تاريخ، ص ٧١.

٢) دكتور محمد عودة: (تاريخ علم الاجتماع) الطبعة الثانية عام ١٩٨٧ ، الكويت ، صحفة ٦٨، وانظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة ، مرجع سابق ، ص ٣٥٦.

هذه ، ويتطلعون إلى عودة مدرستهم لطابعها العلمي الصرف(١).

وقد واصل كونت ، الذي كان زعيماً لفصله ، واصل شغبه وتهريجه في هذه المدرسة أيضاً ، ومع أنه كان ساخطاً على طغيان نابليون بونابرت ، إلا أنه بعودة أسرة البوربون إلى الحكم مرة أخرى بعد نفي نابليون ، في شخص لويس الثامن عشر ، تحولت كراهيته هذه إلى إيمان بالنظام الجمهوري شارك فيه معظم أقرانه، بل إن نابليون نفسه ، بدا إليه بعد نفيه شخصاً محبباً(٢).

وحينما عاد «نابليون» سراً إلى باريس ، أعلنت المدرسة كلها ولاءها له، وكان (كونت) واحداً من زعماء الثائرين ، لكن المائة يوم التي أمضاها نابليون في الحكم مرت سريعاً ، إذ تمت استعادة النظام بعد معركة «واترلو» واحتلال باريس، وعادت المدرسة إلى نظامها العادي ، وعاد كونت إلى دروسه وسلوكه الفردي المتمرد إزاء السلطات المدرسية(٣).

هذا وقد ظلت السلطات الملكية تترقب الفرصة لإغلاق هذه المدرسة التي ساندت نابليون في عودته ولم تكن موالية للسلطات الملكية إلى أن سنحت لها باحتجاج الطلاب على طريقة التدريس بها ، فأمرت الحكومة بإغلاقها وتشريد طلابها ، عاد كونت إلى بلدته «مونبيليه» ، إلا أنه لم يستمر بها طويلاً. وماكاد يعود إلى باريس حتى شرع يبحث عن عمل يعيش منه ، فأخذ يعطي بعض الدروس الخصوصية ، وضاق بقهر السلطات له ، وتطلع إلى الهجرة والتدريس بالخارج ، وخاصة بالولايات المتحدة ، إلا أن ذلك لم يتحقق(٤).

---

١) المصدر السابق ، صفحة ٦٩.

٢) ليفى بريل: (فلسفة أوجست كونت الوضعية) ترجمة محمود قاسم والسيد محمد بدوي ، طبعة ثالثة ، الانجلو ، القاهرة ، عام ١٩٥٨ ، صحفة ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٨.

٣) المصدر السابق ، صفحة ١٨٩.

٤) جورج سباين: (تطور الفكر السياسي) الكتاب الثاني ، ترجمة حسن جلال العروسي ، دار المعارف بمصر عام ١٩٦٩ ، صفحة ١٨٩.

ومع أن الحكومة قد أعادت فتح البولتكنيك ، إلا أن "كونت" لم يفكر مرة أخرى في استكمال دراسته بها ، وكانت سنة ١٨١٧ سنة حاسمة في حياته(١).

ولقد كانت الثورة الفرنسية بالنسبة (لأوجست كونت) تعبيراً عما أسماه "العقلية الماورائية" أي الميتافيزيقية التي يقصد بها عقلية النقد التي ترتبت على فلسفة التنوير ، والتي كان يعتقد أنها تعجز في حد ذاتها عن إعادة بناء نظام اجتماعي ، ولذلك كان هدف (كونت ، وسان سيمون) هو بناء مجتمع جديد ينهض أساساً على مجموعة من القيم والمعتقدات المشتركة(٢).

هذا وقد كان (كونت) مؤمناً باستحالة إقامة هذه العقائد الدينية مرة أخرى بشكلها القديم ، ولذلك أصبح من الضروري عنده العمل على إيجاد مجموعة من المعتقدات والقيم المشتركة تناسب النظام الجديد (المجتمع البورجوازي) وتتوافق معه. أي أن الفكر النقدي والتقدمي والعلمي عنده قد نجح في تقويض الكاثوليكية ، والحاجة ماسة إلى ديانة وضعية علمية جديدة يلتف الناس حولها(٣).

ويتضح من ذلك بجلاء الموقف الفكري المحافظ الذي اتخذه (كونت) من فلسفة التنوير ومايترتب عليها من اتجاهات نقدية وثورية وعلمية تؤمن بالتغير ، وتقدس العقل بوصفه الأداة الصحيحة لتقييم الأمور وإصلاح شؤون الناس والمجتمع ، وبوصفه الأداة القادرة على تغيير الواقع المؤلم إلى آخر أكثر تقدماً(٤).

ولقد دافع (كونت) دفاعاً مريراً عن العصور الوسطى الإقطاعية التي

---

١) المصدر السابق ، صحفة ١٨٩.
٢) تيماشيف: (نظرية علم الاجتماع) ترجمة محمد الجوهري وآخرون ، دار المعارف مصر.
٣) أ. ريمون أرون: (المجتمع الصناعي) ترجمة فيكتور باسيل ، بيروت عام ١٩٦٦ ، ص ٢٦.
٤) ليفي بريل: مصدر سابق ، ص ٢٩٣.

هاجمتها وقوضتها فلسفة التنوير ، فقال: «إن الرأي السائد عن العصور الوسطى كان رأياً خاطئاً ، فلم يعرف فلسفة القرن الثامن عشر (فلاسفة التنوير) هذه الحقبة معرفة جيدة ، ولم ينظروا إليها إلا من خلال أحكامهم التعسفية ، أو بالأحرى لم يكلفوا أنفسهم مؤونة النظر إليها ، ومع ذلك فالحركة الروحية بأكملها التي ظهرت في العصور الحديثة ترجع إلى هذه الأزمنة الخالدة التي وصفها النقاد (الميتافيزيقيون) بغير حق بأنها مظلمة ، وكان المذهب (البروستنتى) أول دعاة هذا النقد»(١).

بل إن (كونت) يرى من وجهة نظر ناقديه مدافعاً عن النظام الإقطاعي البائد وما يتضمنه هذا النظام من التزامات أخلاقية متبادلة ، فهو في رأيه «توفيق رائع بين غريزة الاستقلال والرغبة في الإخلاص والتفاني». إن الموقف المضاد الذي اتخذه كونت من فلاسفة التنوير قد دفعه إلى تصوير العصور الوسطى كما لو كانت عصراً نموذجياً. فهو لم يملّ أبداً من الإشادة بالنظام الكاثوليكي في ذلك العصر ، بما حققه من فصل بين السلطات الزمنية والروحية ، وأخيراً «معجزة السيطرة البابوية»(٢).

لذلك يرى بعض علماء الاجتماع أن المذهب الوضعي الذي طوره (كونت) مذهب كاثوليكي بدون عقيدة مسيحية على نحو ماذهب إليه (هكسلي) وغيره ، ويرجع هذا القول إلى أن كونت كان يميز بين العقيدة الكاثوليكية بوصفها عقيدة ، وبين الكنيسة الكاثوليكية بوصفها تنظيماً روحياً ، أما العقيدة في رأيه فلم تصمد أمام النقد الذي وجه إليها ، ولذلك فهى زائلة ، وأما التنظيم الكنسي الروحي ، فكان في رأيه عملاً فريداً يدل على الحكمة السياسية ، ولذلك يحسن إعادة بنائه على أسس عقلية أكثر شمولاً وثباتاً في الوقت نفسه. والفلسة الوضعية عنده هي

---

١) المصدر السابق ، ص ٢٩٣.

٢) بيير دوكاسيه: (تاريخ الفلسفات الكبرى) ترجمة جورج يونس ، بيروت ، منشورات عويدات ، عام ١٩٦٠، ص ٧.

مصدر هذه الأسس ، فهي «تعرف كيف تعيد الحكم الذي يسيطر على النفوس»(١).

ومن المسائل الجديرة بالاهتمام ، أن (أوجست كونت) قد تصور فكره المتقدم متأثراً بكندرسيه (المفكر التنويري) أما من حيث تفسيره للنظام الاجتماعي الراهن ، والظواهر الموجودة في عصره فقد كان يستوحي آراء (جوزيف دي مستر) والمدرسة التقليدية بأكملها. وهي المدرسة التي لم تعادِ فلسفة التنوير فقط ، بل عادت أيضاً التقدم المادي الذي أنجزته الثورة الصناعية ، والتقدم السياسي الذي أنجزته الثورة السياسية ، والتقدم الفكري الذي ترتب على الثورة العلمية والفكرية والفلسفية(٢).

لقد كان تأثير (دي مستر) في فكره ، فهو يرى على غراره أن فلسفة القرن الثامن عشر (التنوير) السلبية النقدية قد استطاعت الهدم ، لكنها عجزت عن البناء ، وكان مقتنعاً بأن النظام الاجتماعى يتطلب سلطة روحية إلى جانب السلطة الزمنية ، وبأن نظام العصور الوسطى كان من روائع الحكمة السياسية ، وأخيراً يرى على غرار (دي مستر) أيضاً أن سلام الإنسانية في المستقبل يتوقف على عودتها إلى وحدة العقيدة(٣).

ومما يلاحظ على (كونت) أنه حاول أن يطور مذهبه الوضعي لكي يجمع فيه بين فكري النقيضين ، (كندرسيه) ونظرته للمستقبل ، و(دي مستر) ونظرته للماضي ، ولذلك فإن علم الاجتماع عنده يحقق هدفاً مزدوجاً ، فهو يطبق فكرة التقدم على الماضى ، وهي التي لم يطبقها «كندرسيه» إلا على المستقبل ، وهو بذلك يقدم فلسفة وضعية للتاريخ. هذا من ناحية ، وهو من ناحية أخرى يطرح على المستقبل فكرة النظام الروحي والعقيدة الروحية التي لايراها «دي مستر» إلا في الماضي

---

١) انظر ليفي بريل: (فلسفة أوجست كونت الوضعية) مرجع سابق ، ص ٣١١.

٢) المصدر السابق ، ص ٣١٢.

٣) ريمونن آرون: (المجتمع الصناعي) ترجمة فيكتور باسيل ، بيروت عام ، ص ١٣٥.

(العصور الوسطى) ، إذ إن الأخير كان مشدوداً إلى الرغبة في العودة إلى أوضاع العصور الوسطى.

وقد كرس (الديناميكا الاجتماعية) عنده لفهم الماضي في ضوء مسيرته التقدمية التي تمت وانتهت في المجتمع (البورجوازي) الجديد ، أما مذهبه في السياسية الوضعية ، فمنوط بكيفية تحقيق الاستمرار الاجتماعي من خلال السطلة الروحية(١).

وإذا كان ذلك هو موقف كونت مع التيارات الفكرية المصطرعة في عصره، فماذا عن موقفه من الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية؟

لقد رأى أن النظام العام غير مستقر ، وأن العلاقات بين الناس مضطربة، كما تراءى له أن مشكلات وآلاماً إنسانية قائمة ، لكنه لم يرجع سبب ذلك إلى النظم السياسية ، إذ ذهب إلى أن النظم السياسية غير المستقرة هي نتيجة لهذه المشاكل وليست سبباً لها. وحتى يمكن فهم تلك المرحلة ، ذهب كونت إلى ضرورة إدراكه وفقاً لقانون التطور العام للإنسانية ، وبخاصة تطور المجتمع الأوروبي ، وحينئذ يظهر بوضوح أن هذه الاضطرابات قد نجمت عن النزاع المترتب على الثورة الفرنسية. ذلك لأن النظام القديم لم يختف نهائياً ، فالصراع من وجهة نظره بين التفكير (اللاهوتي الميتافيزيقي) وبين التفكير الوضعي ، وبين العقيدة الآخذة في الأفول (الكاثوليكية) ، والعقيدة الوضعية التي في طور التكوين(٢). وأخيراً بين النظم الاقتصادية القديمة الإقطاعية والحرفية ، والعمل الصناعي الذي لم يصل بعد إلى قوانينه المسيطرة ، ذلك الصراع بين القديم والجديد في الفكر والعقيدة والنظم الاقتصادية من وجهة نظره هو مصدر الاضطراب ، والذي

---

١) المصدر السابق ، ص ٣١١.

٢) جورج غورفيتش: (الاطر الاجتماعية للمعرفة) ترجمة خليل أحمد خليل ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، عام ١٨١، طبعة ثالثة ، ص ٢٦٩ ، ٢٧٠.

سوف ينتهى باستقرار الفكر الوضعي والعقيدة الوضعية والنظام البورجوازي استقراراً تاماً ونهائياً وإلى الأبد(١).

هذا ويبدو من بين مرئيات (أوجست كونت) للمشكلة الاجتماعية توجهات اشتراكية، على غرار تلك التي كانت عند «سان سيمون» الفرنسي و«روبرت أوين» البريطاني، أي أنه كان يرى ما اصطلح على تسميته في الماركسية (الصراع الطبقي) وإن لم يكن قد أشار إليه بهذا المصطلح. وعلى حد تعبيراته فإن العلاقة بين أصحاب الأعمال من ناحية والعمال من ناحية أخرى تسودها الفوضى، وإن القطيعة تزداد بين الرؤوس (أصحاب الأعمال) والأذرع (العمال) وأرجع ذلك إلى(٢): عدم الكفاية، والخمول الاجتماعي، وأنانية أصحاب المشروعات، وعدم اهتمام أصحاب المشروعات بتربية الشعب تربية منظمة واسعة النطاق تحصنه ضد الدعايات الثورية، وميل أصحاب المشروعات إلى وراثة أوضاع الطبقات الإقطاعية وامتيازاتهم السياسية، دون محاولة وراثة قيم هذه الطبقات، كالكرامة والشهامة وغيرها، ونزوع أصحاب الأعمال إلى استخدام نفوذهم السياسي لتحقيق احتكارات هامة على حساب الشعب، وقسوة الطبقة البورجوازية بصفة عامة على الطبقة الكادحة(٣).

ويتخذ كونت هذه العلاقات المتردية بين العمال وأصحاب الأعمال ذريعة لا لإدانة النظام الرأسمالي الجديد كما فعل الماركسيون فيما بعد، بل لإدانة التقدم (التكنولوجي) نفسه، وهو هنا يتمثل تماماً موقف «بونال» و«دي مستر» فيقول: «وهكذا نرى أن اختراع الآلات الذي كان يظن سلفاً أنه سيحسن حال الطبقة الكادحة قد أصبح سبباً في زيادة آلامها».

---

١) أحمد القصير: (المنهج الجدلي في علم الاجتماع) مجلة الآداب، بيروت، العدد الرابع، أبريل، عام ١٩٧٢، ص ٦٣.

٢) المصدر السابق، صفحة ٦٤.

٣) المصدر السابق، صفحة ٦٥.

هذا ويتهم (كونت) الطبقة البورجوازية ، وبصفة خاصة الاقتصاد السياسي الذي تشبعت به أفكارها ، (وهو الاقتصاد الليبرالي الذي يعد مظهراً لفلسفة التنوير النقدية) ، فعلماء اقتصاد القرن الثامن عشر كانوا في نظره ممن ساعدوا على الأعمال الثورية «نتيجة لمباىء النقد والفلسفة الهدامة» ولذلك فإن كونت يحارب بكل قوة المبادىء الليبرالية المتمثلة في مبدأ «عدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي والاجتماعي» فيقول: «إن الحرية المطلقة في الصناعة هي دعوى الاقتصاد الليبرالي ، قد حرمت العمال حقوقهم ، وأثبتت عجزها من الناحية الاجتماعية» (١). واللافت للنظر أن الشيوعيين لم يسلموا من نقد كونت ، وهم خصوم الاقتصاديين (الكلاسيك) ، غير أنه حين ينقدهم يعترف بأنهم قد قرروا بعض الحقائق ، فهم على حق من وجهة نظره حين يطالبون بتدخل الحكومة في العلاقات الاقتصادية» وإن كان من السخف أن يرغب بعضهم في إلغاء الملكية الخاصة ، وواضح أن كونت هنا يخلط بين الاشتراكيين والشيوعيين(٢).

ويرى كونت أن الملكية ذات طبيعة اجتماعية ، ومن الضروة أن تخضع للتنظيم ، أي إن حق الملكية المطلقة مضاد للروح الاجتماعية عنده ، لكن ذلك لا يدفعه إلى المطالبة بإلغاء الملكية ، بل إلى المناداة بالضرائب كوسيلة لاشتراك الناس في كل ثروة خاصة(٣).

إن مطالب الاشتراكيين مستحيلة التحقيق ، أو هي مشروعات جامحة تنم عن عدم فهم علم الاجتماع الاستاتيكي ، أي قوانين الاستقرار الاجتماعى ، شأنها شأن مطالب الاقتصاديين الليبراليين ، وهما المذهبان النقديان المترتبان على فلسفة التنوير عنده.

---

١) المصدر السابق ، صفحة ٦٥.

٢) هربرت ماركيوز: (العقل والثورة ، هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية) ترجمة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية للنشر ، طبعة ثانية ، عام ١٩٧١، الفصل الخامس عن «كونت والفلسفة الايجابية» ، ص ١٩٣.

٣) المصدر السابق ، صفحة ١٩٤.

ويعيب (كونت) على الشيوعية نزعتها إلى خنق الفردية ، فالتضييق على الفردية في رأيه ، هدم للإنسان ، وتضحية بالحرية الحقيقية في سبيل مساواة تقوم على الفوضى.

إن المشكلة عنده لا تحل بالإغراق في الليبرالية الفردية ، ولا بالاشتراكية المغرقة في الجماعة ، وإنما السبيل إلى ذلك من وجهة نظره هو ما تقدمه الفلسفة الوضعية والعلم الوضعي من «تحليل هادئ صارم للواجبات المتبادلة» وذلك بدلاً من الجدل الصاخب الغامض عن حقوق كل فرد من الأفراد(١).

فوجود أصحاب رؤوس الأموال وأرباب الصناعة الأقوياء المسيطرين لا يعد شراً ، إلا إذا استخدموا قوتهم في ظلم الناس الخاضعين لهم ، وهم على العكس ، خير إذا عرف هؤلاء واجبهم نحو العمال وقاموا به خير قيام. فالمصالح الشعبية لا يهمها مع من تتراكم رؤوس الأموال ، ولكن بشرط أن يكون استخدامها نافعاً للمجتمع(٢).

ولا بد عند (كونت) أن يكون الهدف تحقيقَ التضامن والتآخي وتنمية عواطف المحبة والتعاطف ، فمبدأ الأخلاق في جملته هو تعويد الإنسان على أن يقدم الإنسانية ككل على نفسه ، وأن يجعل من ذلك نبراساً له ، وعن هذا الطريق يستتب النظام الوضعي(٣).

لقد خيل إلى (أوجست كونت) أنه حل مشكلة الصراعات الاجتماعية والطبقية في عصره بكلمة واحدة ، هي «الإنسانية». والواقع أن هذه الخلفية

---

١) ليفي بريل: (فلسفة أوجست كونت الوضعية) مصدر سابق ، ص ٢٢٧.

٢) المصدر السابق ، ص ٣٢٨.

٣) تيماشيف: (نظرية علم الاجتماع) ترجمة محمد الجوهري وآخرون ، دار المعارف بمصر ، عام ١٩٧٤، صفحة ٢١٣.

الاجتماعية والفكرية (لكونت) تكشف إلى حد كبير عن موقع فلسفته الوضعية ، وسياسته الوضعية ، بل هي تكتشف في النهاية الأهداف الحقيقية وغير المعلنة لعلم الاجتماع عنده(١). وهو أنه ذو نزعة «مادية» صرفة. ذلك أن العواطف والمحبة عنده هي عبارة عن المردود الاجتماعي القائم على التكيف والتوازن ، وعن هذا الطريق فعلاً يستتب النظام وتكتسب الأخلاق. أي إن علم الأخلاق المنبثق من أعمال القلوب ونوازع الخير في النفس الإنسانية ، وهو العلم الذي أغناه الإسلام بالكثير والعديد من وجوه التقرب والاحتساب ليس وارداً في المذهب الوضعي عند «كونت».

ومن هنا: تتضح أهمية هذه المقدمات الفكرية ذات النزعة المادية باعتبارها مدخلاً تاريخياً وفلسفياً لساحة هذا البحث الواسعة التي تتسع في الإطار العام «الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وموقف الفكر الإسلامي منه» ، أمام بعض مقولات ومرتكزات مثل هذا النزعات ذات الصبغة المادية في المعالجة العامة للقضايا الإنسانية ومشكلات الاجتماع والأخلاق ، وذلك تمهيداً لما سنتناوله إن شاء الله بالرصد والتسجيل والتحليل والنقد من أوجه ومسارات وأساليب وممارسات للفكر المادي المعاصر في البلاد العربية.. لأن مسارب الفكر المادي إلى البلاد العربية تسللت عبر مرئيات وأطروحات فكرية من خلال حركات ورواد الفكر المادي في البلاد العربية ، وهي تحمل بصمات اجتماعية في المعرفة وفي العمل الاجتماعي ، وأخرى: ثقافية أو أدبية تحاول أن تتعامل مع التاريخ والتراث بذات الصيغة المادية في المعرفة ، وثالثة: أخلاقية ، وهي تحمل المفهوم الداروينى في تفسير علاقات الأحياء ببعض.

---

١) دكتور عبدالغفار مكاوي: (علم الفلسفة) ، منشأة المعارف بالاسكندرية عام ١٩٨٠، صفحة ١٥٣.

« كونت » والفلسفة الوضعية الإيجابية :

ينطلق أوجست كونت الذي يعتبره الباحثون مؤسس الفلسفة الوضعية في كتابه «دروس في الفلسفة الوضعية» من علم الاجتماع الذي يرجع إليه الفضل في تسميته بالاسم الإفرنجي «سوسيولوجيا» وجعله علماً دقيقاً من وجهة النظر الغربية، إذ يبحث قوانين الاجتماع البشري ، ويقوم على الايمان بالتطور الذي يميز الفلسفة الوضعية عن قانون الأطوار الثلاثة التي يمر بها في زعمه تطور البشرية(١)، وهي المرحلة اللاهوتيه ، فالميتافزيقية ، فالوضعية العلمية ، ويستخدم أوجست كونت مصلطح POSITIVE على أنه سلاح هجومي أيديولوجي ينازل به الجوانب الفلسفية للتنوير والثورة ، محاولاً بواسطته الحط من قيمة مبادئ الفلسفة السلبية النقدية الهدامة وإدانتها ، حتى تحل محلها مبادئ الفلسفة الوضعية الايجابية البناءة. وجدير بالذكر أن مثل هذا الهجوم على الفلسفة السلبية قد حدث في ألمانيا ، حتى إن الوضعيين قد حاولوا تحدي التيار (الراديكالي) في فكر «هيجل» متذرعين في الأساس بأن فلسفة النفي عند هيجل «تنفي الأشياء كما هي موجودة» وذهبوا إلى أن الهيجلي يعد نموذجا لكل أوجه النفي الهدامة للواقع الاجتماعي ، إذ يرى «هيجل» أن كل شكل واقعي آتي يتحول إلى النقيض وهو في تحوله هذا يحقق جوهره الحقيقي ، وهذا النوع من الفلسفة، كما قال هؤلاء النقاد ، ينكر على الواقع صفته الحقيقية ، ومن ثم ينطوي على مبادئ الثورة على الواقع بوصفه واقعاً مؤقتاً مصيره الزوال والتحول إلى نقيضه(٢).

وإذا ما صرفنا النظر عن الحوار الوضعي الذي كان في ألمانيا على يد هيجل ، ونظرنا إلى أوجست كونت في فرنسا ، نجده طور مفاهيم «ألفيزياء الاجتماعية التي رأى فيها أنها تنهض على أساس متطلبات المجتمع » ومآسيه

---

١) المصدر السابق ، صفحة ١٥٤.

٢) هربرت ماريكوز: (هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية) ترجمة فؤاد زكريا ، مصدر سابق ، ص ١٨٥.

وأنها تساعد على خلق النظام من بين براثن الفوضى ، والفوضى الاجتماعية والأخلاقية التي هي في رأيه نتاج للفوضى العقلية ، والتي هي بدورها نتيجة لانهيار الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية ، في الوقت الذي لم تصل فيه الفلسفة الوضعية إلى مرحلة النضج الكافي لتقديم أساس عقلي للتنظيم الجديد(١).

إن النظام والتقدم اللذين اعتبرهما القدماء متناقضين ، ينبغي من وجهة نظره أن يتم التوحيد بينهما إلى الأبد ، فمأساة العصر ، في نظره ، راجعة للاعتقاد بوجود تناقض بين هذين المبدأين. ومن ثم التف حول كل مبدأ منهما حزب يؤيده. وأطلق على حزب النظام اسم الحزب الرجعي ، أما حزب التقدم فدعاه بالحزب الفوضوي. ومبدأ النظام مستمد من المرحلة الاجتماعية الإقطاعية الكاثوليكية اللاهوتية من ناحية أخرى ، فهو وليد التيارات النقدية للإصلاح والتنوير ، وقد أصبحت الطبقات الاجتماعية في رأيه مستقطبة لواحد من الحزبين أو الآخر ، ومن ثم نجم الصراع الطبقي والتفكك والانحلال والفوضى، ولدى كل أزمة يذهب الحزب الرجعي إلى أنها ترجع إلى تحطيم النظام القديم ، ومن ثم يدعو إلى إعادته كاملاً ، وعلى النقيض من ذلك يذهب الحزب التقدمي أو «الفوضوي» إلى أن سبب المشكلة يكمن في أن النظام لم يحطم تحطيماً كاملاً ، ومن ثم يتعين على الثورة أن تستمر(٢).

هذا وكما نظر (كونت) بعين التقدير إلى بعض جوانب النظام الإقطاعي اللاهوتي ولم يكن يرفضه رفضاً كاملاً ، وبخاصة ما يتصل بدوره في تطوير النظام الجديد ، فإن (سان سيمون) قد فعل الشيء نفسه ، ولما كان يستحيل في رأي كونت أن يتم تطور النظام الجديد تماماً ، حتى يقدم الذكاء العلمي الوضعي

---

١) ليفي برهل لوسيان: (الوظائف الذهنية في المجتمعات السفلى) باريس عام ١٩١٠ ، مترجمة للعربية، بدون تاريخ ، ص ٢٣٠.

٢) جورج غورفيتش: (الأطر الاجتماعية للمعرفة) المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، ترجمة أحمد خليل. بيروت ، عام ١٩٨١ ، ص ٩٣.

بالإضافة إلى تغيرات اجتماعية أخرى ، ويستحيل أيضاً أن تعود السياسة اللاهوتية أساساً للنظام الجديد ، فقد حاول (كونت) أن يؤسس مذهباً من أفكار متناقضة هي النظام والتقدم ، وذلك لأن تحقيقهما عنده مسألة ضرورية لتحقيق الوحدة والتماسك الاجتماعيين المرهونين بتحقيق هذه الوحدة العقلية.

وينتهي (أوجست كونت) إلى أن الفلسفة اللاهوتية والتفكير اللاهوتي لايمكن أن يعودا مرة أخرى في مجتمع العلم والصناعة ، أما عن فلسفة التنوير ، وهي الفلسفة التي كان يشير (كونت) إليها باسم التفكير (الميتافيزيقي) ، والتي كانت أساساً فلسفة نقدية ، فقد ذهب إلى أن هؤلاء الفلاسفة (الميتافيزيقيين) قد أسهموا في التقدم بشكل سلبي ، ففلسفتهم كانت مرحلة لتفجير النظام القديم ، والتمهيد لمرحلة تالية هي المرحلة الوضعية التي سوف تضع حداً للمرحلة الثورية التي يقول بها ، وذلك من خلال صياغة النظام الجديد وتشكيله ، وتوحيد مبادئ النظام والتقدم ، وعلى النظام السياسي الوضعي الجديد أن يضع حداً للفلسفة النقدية الثورية(١).

ونود أن نقرر أن كونت كان على ثقة بالمذهب الوضعي الذي يتمتع من وجهة نظره بترابط واتساق منطقي تام ، فالفلسفة الوضعية تسمو عنده على الفلسفات التي سبقتها ، وذلك لأن المدرسة (الميتافيزيقية) قد أدانت المرحلة السابقة على الثورة برمتها ، كما أدانت المدرسة الرجعية كافة أبعاد المرحلة الجديدة ، والمبدأ الوضعي وحده هو القادر على اكتشاف قوانين التطور الإنساني المستمر وإبراز النظام الجديد بوصفه نتيجة ضرورية لسلسلة التطورات والتحولات التاريخية السابقة ، وذلك يتحقق ببساطة ، من خلال تطبيق الروح التي تحكم معالجة الظواهر الطبيعية (الروح العلمية) ، وتوسيع نطاقها

---

١) المصدر السابق ، صفحة ٩٤.

بحيث تشمل الظواهر الاجتماعية(١).

وعلم الاجتماع عند كونت هو العلم النظري المجرد ، الذي يستهدف أساساً دارسة الظواهر الاجتماعية بروح المذهب الوضعي ، وهو علم مكمل للعلوم الأخرى ، وحينما أدرك كونت أهمية هذا العلم الجديد هو و(سان سيمون) كتب يقول: لدينا الآن فيزياء سماوية (الفلك) ، وفيزياء أرضية ونباتية وحيوانية، ومازال ينقصنا فرع آخر: الفيزياء الاجتماعية ، وبذلك تكتمل معرفتنا بالطبيعة ، ويعني بهذا العلم الجديد ، وذلك الفرع من الفيزياء الذي يتخذ من الظواهر الاجتماعية موضوعاً لدراسته ، بوصفها من نفس روح الظواهر الفلكية والطبعية والكيميائية والفسيولوجية ، أي إنها محكومة بقوانين ثابتة. ويعكس لنا هذا التصور نظرة كونت إلى المجتمع بوصفه ظاهرة بقوانين ثابتة ، ويعكس هذا التصور نظرة كونت إلى المجتمع بوصفه ظاهرة طبعية تخضع لقوانينها الذاتية ، شأنه في ذلك شأن اكتشاف مثل هذه القوانين التي حكمت تطور الجنس البشري الذي بدأ من مستوى لا يرقى عن مجتمعات القردة العليا ، حتى وصل إلى حضاراته الحديثة(٢).

وبهذا العرض الذى تناولنا فيه منهج «كونت» في بنائه لعلم الاجتماع الأوربي يتبين إلى حد كبير: أن علم الاجتماع عند «كونت» كما أشرنا من قبل من إفرازات التفكير المادي الذي هيمن على أوجه التفكير ، وتحكم في أنماط السلوك الغربي فترة طويلة ، وهو الأمر الذي ندلل به على فساد هذه المنهاجية في التفكير وعلاقات الاجتماع.

---

١) هربرت ماركيوز: (العقل والثورة: هيجل ونشأة النظرية الاجتماعية) ترجمة فؤاد زكريا ، الهيئة المصرية للنشر ، القاهرة ، ١٩٧٠. الفصل الخاص عن كونت والفلسفة الإيجابية ، صفحة ١٧.

٢) المصدر السابق ، صفحة ١٩.

شيوع المذهب الوضعي

من نافلة القول التأكيد على أن أوجست كونت لم يكن أول من نقل المنهج التجريبي من العلوم الطبيعية إلى دراسة الظواهر الإنسانية ، قد كان مسبوقاً بكثيرين غيره ، ولعل من أشهرهم جماعة «الكلية الخفية» في إنجلترا في القرن السابع عشر ، والتي تحول اسمها فيما بعد إلى «الكلية الملكية» ، وقد كان لأعضائها اهتمامات مختلفة ، ولكنهم كانوا متفقين على منهج واحد في دارسة أية مسألة ، هذا المنهج هو الذى سلكه (جاليليو) و(فرانسيس بيكون) ، وهو منهج ينأى عن التجريد ، ويعتمد على التجريب ، وعلى أيدي هذه الجماعة دخلت الدراسات الاجتماعية المجال التجريبي(١).

ولكن دخول دراسة الظواهر الاجتماعية المنهج التجريبي لم يكن ليقضي على التفكير (اللاهوتي) ، والتفسير (الميتافيزيقي) ، لكثير من الظواهر ، بل لأكثر الظواهر الاجتماعية والإنسانية ، ومن هنا يبقى المنهج التجريبي السائد في العلوم الوضعية لايحتل إلا مساحة ضئيلة جداً من الظواهر الإنسانية والاجتماعية(٢).

فلما جاء (أوجست كونت) قفز بهذا المنهج قفزة هائلة ووصل به إلى القمة بوضعه لعلم الاجتماع الذي يقوم على أسس المنهج التجريبي وقواعده: الفيزياء الاجتماعية ، لأنه يعتقد أن قوانين الطبيعة الإنسانية لاتختلف في ذاتها وانضباطها عن قوانين الفيزياء ، ولكنه غير هذا الاسم فيما بعد إلى علم الاجتماع ، فلما جاء ماركس غيَّره من علم الاجتماع إلى علم المجتمع ، ولكن

---

١) استيوارت تشيس: ترجمة أحمد حمودة: (الإنسان والعلاقات البشرية) ص ١٢. مكتبة مصر ، بدون تاريخ.

٢) عبدالباسط عبد المعطي: (اتجاهات نظرية في علم الاجتماع) سلسلة عالم المعرفة رقم ٤٤. الكويت، طبعة ثانية ، عام ١٩٨١، ص ٨٧.

مصطلح كونت هو الذي ساد حتى الآن(١).

ويرى كونت أن الفلسفة الوضعية ستكتسب بسبب إنشاء علم الاجتماع طابع العموم الذي مازال ينقصها ، وستصبح بهذه الوسيلة قادرة على احتلال مكان الفلسفة اللاهوتية والميتافيزيقية التي لم يعدُ لها عنده ذلك العموم الذى كانت تتمتع به ، ولم تعدْ من وجهة نظره تمثل الحقيقة الوحيدة في عصره بعد ذلك العموم، وفي تأكيد ذلك قال في خاتمة كتابه: "دروس الفلسفة الوضعية": إن إنشاء علم الاجتماع قد جاء اليوم لتكوين الوحدة الأساسية في المذهب الكامل للفلسفة الحديثة(٢).

وكما اصطدم المنهج التجريبي للعلم الوضعي بالدين اصطدم المنهج التجريبي لعلم الاجتماع بالدين ، بل إن (كونت) كان يسعى سعياً حقيقياً لإنزال الدين من عرشه وإحلال الفلسفة الوضعية محله ، فقد كان على يقين أن التوفيق بين المذهب الوضعي والتفكير الديني مستحيل ، وأنه إذا حدث أن تم التوفيق بينهما فإن ذلك لايمكن أن يدوم ويبين لنا تاريخ العقائد الدينية والميتافيزيقية من جهة ، وتاريخ المعرفة الوضعية من جهة أخرى ، أن التوفيق بينهما لايمكن أن يستمر على الدوام(٣)، وفي الواقع يستمر وجود هذين النوعين من التفكير جنباً إلى جنب مادام التفكير الوضعي لم يصل بعد إلى نهاية شوطه ، أي مادام الإنسان يفسر جزءاً كبيراً من الظواهر الطبعية بجوهرها ، أو بسببها ، أو بغايتها ، غير أن علماء الوضعية وعلماء اللاهوت يرون أنه لايمكن أن يوجد النوعان من التفكير جنباً إلى جنب إلى أجل غير محدود ، فعندهم أنه كلما تقدم التفكير الوضعي خسرت الفكرة اللاهوتية والميتافيزقية عن العالم جزءاً من مجال نفوذها ، كما أنهم يرون أنه منذ الآن تصبح ضرورة الاختيار أمراً بدهياً ،

---

١) المصدر السابق ، صفحة ٨٨.

٢) ليفي بريل: (فلسفة أوجست كونت) ، ص ٥٠ الترجمة العربية ، بيروت ، دار النفائس ، ط٢ ، ١٩٦٦.

٣) المرجع السابق ، ص ٤٦.

إذ إن وحدة العقل والاتساق المنطقي التام رهن بهذا الشرط.

فإذا استبعدت فكرة التوفيق لم يكن بد من الاختيار بين أحد أمرين: فإما ألا يفكر الإنسان إلا طبقاً للطريقة الوضعية، وإما ألا يفكر مطلقاً تبعاً لها(١). ولا وساطة بين الأمرين.

وكان لا بد من وجهة نظر كونت أن يفكر الناس جميعاً طبقاً للطريقة الوضعية فقط، ومن هنا لجأ إلى تعميم طريقة التفكير الوضعي على كل الظواهر التي كان الناس ينظرون إليها من وجهة نظر دينية أو ميتافيزيقية، وسيكون ذلك الكشف الكبير الذي قام به (كونت)، وسيأخذ هذا المفكر في إنشاء «علم الطبيعة الاجتماعية»، وبهذا سيقضي على السبب الأخير الذي كان يدعو إلى وجود اللاهوت والميتافزيقا في الغرب، وسيجعل الانتقال من العلم الوضعي إلى الفلسفة الوضعية ممكناً(٢).

والمذهب الوضعي أو الفلسفة الوضعية كانت قد شقت طريقها لتحتل عرش العلوم الطبعية قبل ذلك بقرنين من الزمان، وفي ضوء هذه النتيجة يمكن تعريف هذا المذهب الوضعي بأنه هو الفلسفة التي تعمل في خدمة العلوم الطبعية، كما أن الفلسفة كانت في العصور الوسطى تعمل في خدمة الدين(٣).

وقد كانت هناك محاولات مبكرة لنقل الفلسفة الوضعية إلى المجتمع والإنسان ماضيه وحاضره ومستقبله، ولما أرادوا أن يدرسوا التاريخ في إطار المذهب الوضعي، كان لابد أن يسلكوا سبيل دارسة العلوم الطبيعية في إطار المذهب، وقد كان ذلك يقتضي أمرين:

---

١) عن فلسفة أوجست كونت، ص ٤٧.

٢) المصدر السابق، ٤٩.

٣) المصدر السابق، ص ٢٣٠.

١ - التثبت من الحقائق.
٢ - صياغة القوانين.

وقد كان هذا الأمر في العلوم الطبعية ممكناً ، أما في التاريخ فقد كان عسيراً ، فكيف يمكن التثبت من الحقيقة التاريخية؟ أو كيف يمكن التثبت من كل الحقائق التاريخية؟ ومتى يمكن أن يتم ذلك؟ ومتى تبدأ صياغة القوانين؟ لكن الباحثين والمفكرين لم يتوقفوا أمام مثل هذه الأسئلة ، وإنما حشدوا قواهم للتثبت من الحقائق التاريخية ، حتى توافرت لهم مادة تاريخية ضخمة تستند إلى فحص تحليلي دقيق للمصادر التاريخية لم يسبق له مثيل ، وأما عن صياغة القوانين فقد كان ينظر إليها على أنها حلم طائش(١).

هنا ظهر (أوجست كونت) وطالب بأن تكون الحقائق التاريخية بمثابة المادة الخام لشيء أكثر منها أهمية ، وهو صياغة القوانين التي كانت تربط بين هذه الحقائق وبين بعضها البعض ، وبيان علاقة السببية بين الحدث الذي يليه ، فاقترح وجود علم جديد يسمى بعلم «الاجتماع» ، افترض فيه أن يبتدئ باكتشاف الحقائق ذات الصلة بالحياة الإنسانية (وتلك مهمة المؤرخين) ، ثم ينتقل منها إلى العلائق السببية التي تربط هذه الحقائق ، حينئذ يكون عالم الاجتماع هو المؤرخ الذي يرتفع بالتاريخ إلى مرتبة العلم ، عن طريق التفكير العلمي في نفس الحقائق التي فكر فيها المؤرخ استناداً إلى الناحية التجريبية فقط(٢).

أي أن (كونت) أراد بعمله الجديد أن يحقق حلم المؤرخين الذين أرهقوا أنفسهم في التثبت من الحقائق التاريخية ولم يتجاوزوها.

---

١) فلسفة أوجست كونت ، مرجع سابق ، ص ٤٩.
٢) المصدر السابق ، ص ٥٠.

قانون الحالات الثلاث في المذهب الوضعي :

وكان قانون الحالات الثلاث الذي اهتدى إليه (كونت) هو الميلاد الحقيقي لعلم الاجتماع ، لأنه متى تقرر هذا القانون فإن علم الطبيعة الاجتماعية لايظل مجرد فكرة فلسفية ، بل يصبح علماً وضعياً(١).

وقانون الحالات أو المراحل الثلاث. يعني ـ قبل كل شيء ـ: أن كل ميدان من ميادين المعرفة قد مرّ في تطوره بثلاث مراحل: اللاهوتية ، والميتافيزيقية ، والوضعية. لكن العلوم لم تنتقل ـ معاً ـ من مرحلة إلى أخرى ، فكلما كان العلم يشغل مكانا في سلم العلوم ، تأخر تحوله وانتقاله من مرحلة إلى أخرى. ومن الضروري أن يكون كذلك ، لأن العلوم غير التركيبية تتطور وتنمو في البداية ، على حين أن العلوم الشديدة التركيب يأتي تطورها ونموها متأخراً. وانتهى كونت من هذا التحليل إلى أن كل ميادين المعرفة قد وصلت إلى مرحلة الوضعية عدا ميدان واحد ، وهو ميدان الدراسات الاجتماعية ، وبالتالي كانت صيحته بضرورة قيام علم الاجتماع لإتمام تلك السلسلة(٢).

ومما تجدر الإشارة إليه أن «كونت» بحكم دراساته في مدرسة الهندسة العسكرية بباريس ، وبحكم دراساته الواسعة في الرياضيات ، والكيمياء ، والطبيعية ، والهندسة الوضعية.. قد اهتم بتعريف الظواهر الطبعية والكيميائية والبيولوجية دون تعريف الظواهر الاجتماعية ، ومن ثم فإنه لم يحدد موضوع علم الاجتماع ، وإن كان المرء يستشف موضوع العلم من دراساته ، وبرر ذلك بقوله: إن علم الاجتماع يتناول بالدراسة الظواهر التي لم تتناولها العلوم الأخرى السابقة عليه ، ومن ثم فإنه من العبث محاولة تحديد الظاهرة الاجتماعية أو تعريفها ، لأن الظواهر الإنسانية بما في ذلك ظواهر علم النفس هي ظواهر

---

١) فلسفة أوجست كونت ، مرجع سابق ، ص ٥٠.

٢) ليفي بريل: (فلسفة أوجست كونت الوضعية) مرجع سابق ، ص ٣٨٥.

اجتماعية. إذ كان من رأيه أن علم النفس ليس ذا موضوع مستقل، لأن وسائله وظواهره يتصل بعضها ببعض، ويتوقف على شؤون الجسم وأجزائه ووظائف الأعضاء وأعمال الجهاز العصبي، وهذا القسم يدخل في نطاق العلوم الطبعية، ويتصل بعضها ببعض، ويتوقف على الحياة الاجتماعية، وشؤون الاجتماع. وهذا القسم يجب أن يلحق بعلم (الاجتماع). وترتيباً على ذلك، قرر أن الإنسانية كلها هي موضوع هذا العلم. وهي الحقيقة الجديرة بالبحث من وجهة نظره.

وقد قدم كونت هذا القانون في رسالته «خطة البحوث العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع» الصادرة عام ١٨٢٢م والتي يقول فيها:

«بناء على طبيعة العقل الإنساني نفسها، لا بد لكل فرع من فروع معلوماتنا من المرور في تطوره بثلاث حالات نظرية مختلفة: الحالة اللاهوتية أو الخرافية، والحالة الميتافيزيقية أو المجردة، وأخيراً الحالة العلمية أو الوضعية»(١). ثم كرر هذا بشيء من التفصيل في كتابه الواسع الذي بلغ حوالي ستة مجلدات كبيرة حيث يقول:

«يستخدم العقل الإنساني بطبيعته في كل بحث من بحوثه ثلاث طرق فلسفية متتابعة يختلف طابعها اختلافاً جوهرياً، بل قد يكون مضاداً، وهي: أولاً: الطريقة اللاهوتية، ثم الطريقة الميتافيزيقية، وأخيراً: الطريقة الوضعية. ومن هنا تنشأ ثلاثة أنواع من الفلسفة، أو من المذاهب الفكرية العامة عن مجموع الظواهر، وتنشأ هذه الأنواع الثلاثة بعضها مع بعض، والفلسفة الأولى نقطة بدء ضرورية للذكاء الإنساني، وأما الثالثة فهي حالته النهائية الثابتة، وأما الثانية فقد قدر لها أن تستخدم كمرحلة انتقال»(٢).

---

١) أوجست كونت: (مرجع سابق).

٢) عن فلسفة أوجست كونت، ص ٥١.

وكلمة: لاهوتي عند كونت ، معناها خرافي أو خيالي أو أسطوري ، كما ذكر بريل(١).

وقد زعم (ماسينيون) أن تقسيم أوجست كونت هذا بعينه ، تقسيم أهل البراهين في نظر ابن رشد إلى: ١ - عوام ٢ - متكلمين ٣ - خواص(٢).

وهذا يعنى أن حال العوام هو حال الإلهيات ، أو دور الخيالات ، كما يسميه ماسينيون ، وأن دور المتكلمين هو دور (الميتافيزيقيا) ، أو ما بعد الطبيعة ، أو التجريد ، وأن دور الخواص ، هو دور الوضعيات ، أو دور البرهنة.

وقياس (ماسينيون) هذا ، قياس غير مستقيم ، فهل تقوم البراهين والأدلة المنطقية على هذا القياس؟ وهل قال ابن رشد: إن هذه الحالات الثلاث متناقضة؟ وأن حال البرهنة هو الذي يحب أن يسود؟ وأن سنده لابد أن يكون مادياً وضعياً؟! أو أن المشابهة هنا مشابهة في القسمة الثلاثية وحسب؟!

ومن المعروف أن علم الاجتماع عند أوجست كونت ينقسم إلى قسمين:

١ - (الديناميك) الاجتماعي ، وقد حاول فيها أن يصل إلى قوانين التغير التاريخي.
٢ - (الاستاتيك) الاجتماعي ، وقد حاول فيها أن يدرس الوجود المشترك(٣).

وفي الأول ، يدرس تطور المجتمع انطلاقا من فكرة التقدم التي كانت طاغية في عصر كونت.

وفي الثاني ، يدرس المجتمع في حالة الثبات ، وأهم ماوجه إليه دراسته

---

١) المصدر السابق ، ص ٥٢.
٢) محاضرت في تاريخ الإصلاحات الفلسفية العربية ، ص ١٣٤ ، ١٣٥.
٣) قاموس علم الاجتماع ، دار الوحدة ، بيروت ، ط٢ ، عام ١٩٨٣ ، ص ١٩٦.

في هذا الجانب ، هو الأسرة والمجتمع(١).

وأهم ما أسفر عنه مذهب كونت الوضعي ، هو إحداث نظرة منهجية في الغرب بهدف التحول من المطلق إلى النسبي في الثوابت المطلقة في الفكر الغربي قبل عصر أوجست كونت ، لأن المذهب الوضعي الذي أقامه لايعترف بالمطلق ، وقد كان كونت متشككاً في المطلق منذ وقت مبكر في حياته، فقد كتب في رسالة إلى أحد أصدقائه عام ١٨١٨م (ولد كونت ١٧٩٨م) يقول فيها: ليس هناك شيء مطلق في هذا العالم ، بل كل شيء نسبي.

ولما وطد أركان مذهبه الوضعي وطد أركان النسبية في المذهب الوضعي، لكن نسبية كونت لم تستطع أن تهز أركان المسلّمات في الفكر الغربي كما هزتها نسبية (أينشتين) ، لأن الأولى كانت مجرد فرض بدون برهان ، وأما الثانية فقد كانت تقدم الدليل العلمي بين يديها.

ومع أن نظرية (أينشتين) علمية في أساسها ، فإنها استطاعت أن تغزو جميع فروع المعرفة بسهولة ويسر ، على عكس نسبية أوجست كونت الوضعية.

لكن ، هل كان كونت ينفي الحقائق المطلقة نفياً باتاً؟ يذهب ليفى بريل إلى أنه كان يؤمن أن هناك حقيقة عليا تتوقف عليها كل الحقائق الأخرى ، وكان يعد فكرة هذه الحقيقة أساساً لوجهة نظره العقلية عن العالم ، ويطلق على هذه اسم الإنسانية(٢)، وقد تجمعت آراء كونت وتلاقت كلها حول فكرة الإنسانية ، فهي مركز

---

١) فلسفة أوجست كونت ، من ص ٢٦٠ الى ص ٢٩٠.

٢) المصدر السابق ، ص ٣٥١.

آرائه العلمية والاجتماعية والدينية(١)، حتى دعا إلى عبادة الإنسانية ، أي إن كونت بدأ يرفض الدين الغيبي ، وانتهى إلى دين وضعي ، ومن هنا أسهمت أفكار أوجست كونت التي كوّنت المذهب الوضعي في تعميق وتكثيف التوجهات المادية في الغرب التي صنعها القرن التاسع عشر ، وظلت تتكون وتتطور حتى العقود الأولى من القرن العشرين. ولعل هذا هو مادعا إلى التوسع في هذا البحث ، في عرض هذه المذاهب: الفكرية ، والتطورية ، والوضعية المنطقية والاجتماعية ، وغيرها ، لبيان ماحملته في أحشائها من مرئيات ومقولات ، ذات نزعة مادية بحتة ، وهي كما سبق القول: مثلتها المدارس والأفكار والنظريات التي اقتحم أصحابها وروادها وتابعوها ، الحياة العربية ، فاختلطت الأفكار واضطربت المفاهيم حول كثير من قضايا: الدين والتاريخ ، والأخلاق ، والعمران ، وهي القضايا التي قام هذا البحث بدراستها ، وتحليل علاقة هذه القضايا في معظم البلاد العربية بالفكر المادي المعاصر.

---

١) المصدر السابق ، ص ٣٥١.

المبحث الثاني

الفكر المادي في المذهب الذرائعي «البراجماتي»

في خاتمة المطاف مع سلسلة المذاهب والعقائد ذات النزعة المادية ، نقف عند واحد من المذاهب الفلسفية التي لم تحظ بشهرة واسعة بين المثقفين العرب ، وهو المذهب البراجماتي ، وإن كانت مرئياته من أقوى وأمضى الوسائل التي أسهمت في تطور العلاقات الاجتماعية والاقتصادية في أوروبا وأمريكا والتي لا تخلو من دعم ومساندة لبعض الأنظمة والمؤسسات التي تجد في مقولات المذهب ومرئياته التبرير والدعم والمساندة ، فما هي «البراجماتيه»؟ وما موضوعها الذي قلنا عنه: إنه يمثل توجهاً من توجهات الفكر الأوروبي المادي النزعة ، الإلحادي الطابع؟؟

بادىء ذي بدء نود أن نقرر: أن «البراجماتية» مذهب فلسفي ، لكن كلمة البراجماتية Pragmatism كانت قليلة الاستعمال في اللغة الإنجليزية ، وإن كانت الدلالة الفلسفية للبراجماتيه ترتبط بعدد من الفلسفات المختلفة التي تشترك جميعها في توجه مشترك ، وهو أن صحة الفكرة تعتمد على ما تؤديه هذه الفكرة من نفع ، أياً كان نوع هذا النفع ، أو على ما تؤدي إليه من نتائج عملية ناجحة في الحياة(١).

وقد ظهرت هذه الفلسفة بوجه خاص في الولايات المتحدة الأمريكية في أواخر القرن التاسع عشر ، وكان أول من أطلق عليها اسم «البراجماتية» هو الفيلسوف والمفكر الأمريكي «تشارلز ساندرز بيرس» (١٨٣٩ - ١٩١٤م). وقد طورها

---

١) محمد مهران: مدخل في الفلسفات المعاصرة ، ٣٢.

بعد ذلك الفيلسوف وعالم النفس الأمريكي «وليم جيمس» (١٨٤٢ - ١٩١٠م) ، حيث نالت كتاباته اهتماماً كبيراً وشهرة واسعة في الأوساط الفلسفية ، وأثرت أثراً بارزاً في الفكر الفلسفي المعاصر. ثم جاء الفيلسوف الأمريكي «جون ديوي» (١٨٥٩ - ١٩٥٢م) ليطور هذه الفلسفة ويحاول أن يضع منطقاً للتفكير البراجماتي ، وأن يفتح لها مجالات عديدة للتطبيق(١).

ولقد نشر بيرس بحثاً في عام ١٨٧٨م في إحدى المجلات العلمية تحت عنوان: «كيف نوضح أفكارنا» قال فيه: إن أفكارنا عن أي شيء ، إنما هي عبارة عن الفكرة التي نكونها عن الآثار المترتبة على ذلك الشيء. فليست المعتقدات عنده سوى قواعد للعمل أو السلوك ، وليس التفكير بأكمله سوى مرحلة أولى في سبيل تكوين عادات فعلية ، وتبعاً لذلك المنهج «البيرسي» فإننا إذا أردنا أن نكفل لأية فكرة أكبر قسط ممكن من الوضوح ، فليس علينا (فيما يرى بيرس) إلا أن ننظر إلى الآثار العملية التي نتصور تولدها عن تلك الفكرة(٢).

ويضرب «بيرس» مثالاً تقريبياً لما يود أن يقرره ، فيقول: «إننا لا نعرف على وجه التحقيق ماهي الكهرباء في حد ذاتها ، إن فكرتنا عن الكهرباء غامضة ، ولكن هذا الغموض سرعان ما يزول إذا وجهنا نظرنا إلى ما تؤديه لنا الكهرباء أو إلى ما تحققه من أغراض عملية ، المهم أن معنى الكهرباء فيما يرى يتحدد بالنظر إلى آثارها التي نلمسها في تجربتنا اليومية ، والأمر على هذا النحو فيما يتعلق بمعظم الأفكار»(٣).

وتعد هذه المحاولة التي قام بها «بيرس» ليوضح معنى الفكرة بالنظر إلى

---

١) ريجبس جوليفية: (المذاهب الوجودية من كير كجورد إلى جان بول سارتر) ترجمة فؤاد كامل ، دار الآداب ، بيروت ، طبعة ثانية ، عام ١٩٨٩ ، صفحة ٥٧.

٢) زكريا إبراهيم: (دراسات في الفلسفة المعاصرة) ، ج١ ، ص٣٢.

٣) يحيى هويدي: (مقدمة في الفلسفة العامة) ، ص ١٥٦.

آثارها أو نتائجها العملية المترتبة عليها ، بمثابة الخطوة الأولى أو حجر الأساس في إرساء قواعد المذهب البراجماتي العملي.

وهكذا يتفق البراجماتيون على أن العقل موجه إلى العمل دون النظر ، وأن المعرفة أداة للعمل المنتج مما يصرف العقل عن التفكير في المبادىء والأوليات ، ويوجه إلى النتائج والغايات. وأصبح صدق الفكرة في البراجماتية معناه التحقق من منفعتها عن طريق التجربة ، ولذلك فإن توضيح معنى أي فكرة وبيان صحتها وتكوينها إنما يكون بالقياس إلى آثارها العملية في حياة الإنسان. وكما يقول بيرس في تقرير المذهب البراجماتي وإرساء قواعد: كل فكرة لا تنتهي إلى سلوك عملي في دنيا الواقع تعد فكرة باطلة لا معنى لها(١).

وقد تابع "وليم جيمس" موقف "بيرس" حيث يرى أن الفكرة الصادقة هي التي تؤدى إلى النجاح في الحياة العملية ، والعقيدة الصحيحة هي التي تحقق أغراضاً نفعية في الحياة العملية ، ومن ثم فإن هذه الأفكار والعقائد تكون موضع طلب لذاتها ، لأنها وسائل لتحقيق أغراض واقعية ، ويصبح معيار الصواب والحق بالنسبة لأي فكرة في ضوء إضافة وليم جيمس للمذهب ، هي قابليتها لأن تكون أداة سلوك عملي ، وكذلك الفضيلة في الأخلاق ترجع إلى مدى ما يحققه العمل من منفعة في حياة الإنسان(٢).

والبراجماتية من حيث هي عند البراجماتيين ، منهج يحسم المناظرات والمناقشات الفلسفية التي لم يفد فيها إلى الآن من وجهة نظرهم الجدل النظري، ولا يرجى أن تحسم بغير هذا المنهج ، لأن الجدل ما يزال قائماً في مسائل ، منها: هل العالم وحدة أو كثرة؟ وهل هو يخضع للجبر أو يتسع للحرية؟ وهل هو مادي أو روحي؟ إلى غير ذلك من المسائل. والمنهج العملي يؤول كل واحدة منها

---

١) محمد على أبو ريان: الفلسفة ومباحثها ، ص ٣٠.

٢) محمد علي ابو ريان: الفلسفة ومباحثها ، صفحة ٣١.

بحسب ما يترتب عليها من نتائج في العمل ، ومن فرق في حياة الإنسان ، أما إذا لم ينتج فرق عملي فيحكم بأن القضيتين المتقابلتين ترجعان إلى واحد ، وأن الجدل فيهما عبث ، إذ لو كان بينهما فرق لنشأ عنه فرق في الحياة ، فالمنهج العملي اتجاه أو موقف مؤداه تحويل النظر عن الأولويات والمبادئ إلى الغايات والنتائج(١).

ولقد ارتفع شأن المنهج البراجماتي بفكر «جون ديوي» في أمريكا وبفكر «شيلر» في إنجلترا ، ويعد شيلر المؤسس الأول للمذهب الإنساني ، وهذا المذهب يمثل أحد فروع المذهب البراجماتي ، والذي يحاول أن يطبق المناهج التي اتبعها المذهب البراجماتي في المنطق على الميتافيزقا.

ومن ثم فليس التيار البراجماتي نظرية فلسفية محدودة ملتئمة الأجزاء، بقدر ما هو صفة يتصف بها اتجاه فلسفي ، ومضمون هذا الاتجاه هو أن الاعتبارات الشخصية تؤثر في كل معرفة ، وأن المنطق بل والميتافيزيقا أيضاً يعتمدان وفقاً لذلك على علم النفس(٢).

وإذاً يمكن القول: بأن أهم ما يميز المنهج البراجماتي ويعد جوهر هذه الفلسفة ، هو ارتباط صحة الفكرة بنتائجها المرضية ، أو بنجاحها عملياً في حل المشكلات. وعلى الرغم من اتفاق الفلاسفة البراجماتيين على هذا المبدأ العام ، فهم على خلاف فيما بينهم حول النتائج العملية التي تعد مرضية ، وتكون معياراً في ضوء منهجهم للصدق أو الحقيقة ، ولعل هذا الاختلاف هو ما يميز الأنماط الرئيسة للبراجماتية ، والتي تتمثل فيما يسمى:

- البراجماتية الإنسانية: التي ترى أن كل ما يحقق الأغراض والرغبات الإنسانية فهو حق ، وقد أخذ هذا الموقف «وليم جيمس» في بعض كتاباته،

---

١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة ، ص ٤١٩.

٢) جود. سي. إ. م: (فصول في الفلسفة ومذاهبها) الترجمة العربية ، ص ٢٦١.

وخاصة كتاباته (في الأخلاق والدين). كما أخذ به الفيلسوف البراجماتي الإنجليزى "شيلر"(١).

- والبراجماتية التجريبية: وتذهب إلى أن الحق هو ما يؤدي إلى عمل، وبمعنى ما يكون متحققاً بصورة تجريبية.

- والبراجماتية الاسمية: وهي صورة فرعية من البراجماتية التجريبية ، تنادي بأن نتائج الأفكار هي ما تتوقعه في هيئة وقائع جزئية مدركة في الخبرات التي تحدث في المستقبل.

- والبراجماتية البيولوجية: أو الرؤية البيولوجية للبراجماتية ، هي التي ترتبط "بجون ديوي". وترى أن الفكر إنما يهدف لمساعدة الكائن العضوي ليتوافق مع بيئته ، فالتأقلم أو التكيف الناجح المؤدي إلى البقاء والنمو، هو بمثابة المعيار على صدق الأفكار(٢).

وعلى أية حال ، فقد أوضح "جميس" صلة فلسفته البراجماتية بغيرها من الفلسفات ، بقوله: "إن الفلسفة البراجماتية تتفق مع المذهب الاسمي في أنها تتعلق دائماً بالجزئي ، ومع المذهب النفعي في أنها تؤكد دائماً قيمة الجانب العلمي ، ومع المذهب الوضعي في أنها تحتقر دائماً سائر الحلول اللفظية الخالصة والمسائل التافهة غير المجدية والتجريدات الميتافيزيقية المجردة"(٣).

فالفلسفة البراجماتية هي في جوهرها عبارة عن انصراف عن المجرد وتعلق بالمشخص ، وهي لذلك تريد أن تفسر الواقع بمبادئ متعددة ، بدلاً من

---

١) المصدر السابق ، صفحة ٣٦٢.

٢) محمد مهران: (مدخل في الفلسفات المعاصرة) ، ص ٣٤ - ٣٥.

٣) المصدر السابق ، صفحة ٣١.

الاستعانة بطائفة من التجريدات الجوفاء التي لا تكفي مطلقاً لتفسير ما في العالم من خصب وجدة وثراء ، وأن الفلسفة البراجماتية لتؤمن بأن الحياة وحدها هي الكفيلة بأن تقضي على كل المذاهب الأيديولوجية المطلقة التي تقوم على طائفة من التجريدات العقلية الفارغة ، فهي لهذا تنادي بتعدد المذاهب ، وتؤكد على أنه ليس ثمة عقل بإمكانه أن يكوّن عن الواقع صورة تامة مكتملة. ومعنى هذا أنه ليس هناك وجهة نظر واحدة شاملة مطلقة ، مادامت وقائع الحياة وقيمها في حاجة دائماً إلى عقول متعددة يمكن أن تنكشف لها عن أنحاء متعددة وفي جوانب متباينة(١).

ونود أن نقرر أنه ليس ثمة من شك في أن هذا المذهب له نتائج هامة على التجارب العلمية والاقتصادية.

وكان بيرس إذا أراد أن يصل إلى نتيجة مغلوطة صاغ مثل هذه المقدمة المغلوطة التي تقول: «كل قضية من قضايا الميتافيزيقا الوجودية تقريباً تكون إما استحالة صريحة أو لغواً خالياً من المعنى». على أنه من الأهمية بمكان أن نقرر أن بيرس قد أخذ كلمة «براجماتية» على أنها اسم لقاعدة خاصة بتوضيح معاني الكلمات ، ولم يتخذها على أنها موقف فلسفي كما سبقت الإشارة إلى ذلك. ولما كان بيرس شديد الحرص على صياغة مصطلحات فنية ، فقد كانت نظرته إلى مصطلح «البراجماتية» لاتزيد على نظرته إلى أي مصطلح آخر من مصطلحاته التي ابتكرها. وفوق كل شيء ، فإن الذي لا شك فيه أن بيرس لم يقدم قاعدته البراجماتية لأن تكون نظرية في الصدق ، بل في المعنى ، وبدا له واضحاً أن الصدق إنما يكون في المطابقة بين الجملة من جهة ، والواقعة الخارجية من جهة أخرى(٢).

---

١) انظر: أدربين كوخ: «آراء فلسفية في أزمة العصر» ترجمة محمود محمود مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر ، القاهرة ، عام ١٩٦٣م ، صفحة ٨١.

٢) جورج زيناتي: (جوهر الحضارة الغربية) مجلة الباحث ، بيروت ، عام ١٩٧٩، عدد أكتوبر.

ولكن سرعان ما استعار فلاسفة آخرون كلمة «البراجماتية» وأعطوها معاني جديدة غامضة، حتى لقد كتب بيرس يقول: «إنه لكي يخدم الغرض الدقيق الذي من أجله صاغ مصطلحه الأصلي، فهو يود أن يعلن مولد كلمة أخرى هي «البراجماتيكية» التي فيها من القبح ما ينجيها من أيدي الخاطفين»(١).

وكان من الفلاسفة الذين استعاروا فكرة البراجماتية وشوهوها: وليم جيمس، وجون ديوي، والجانب المشترك بين هؤلاء هو أولاً وقبل كل شيء ماسمي عندهم بنظرية الصدق التي عدت منذ ذلك الحين جوهر البراجماتية، فلقد قال جيمس في كتابه عن «البراجماتية»: «إن الأفكار تصبح صادقة بمقدار ما تساعدنا في الوصول إلى علاقات مرضية مع أجزاء خبرتنا الأخرى وإن الصادق اسم يطلق على شيء يتبين أنه صالح في مجال الاعتقاد»(٢).

وإذا حاولنا أن نبحث عن العلاقة بين هذا الرأي ورأي بيرس، وجدناها في العبارة التالية:

«البراجماتية» تسأل سؤالها المعتاد: افرض أن فكرة أو اعتقاداً يوصف بالصدق، فما الذي يترتب عليه من نتائج عملية في حياتنا الفعلية؟ كيف يتحقق الصدق؟ أي الخبرات تكون مختلفة عن تلك التي تنشأ إذا ما كان الاعتقاد باطلاً؟ ماهي باختصار قيمة الصدق الفورية، إذا أردنا أن نسوقها في كلمات دالة على خبرة؟. وهنا نجد أن المشابهة السطحية مع كلمات بيرس واضحة، بيد أن الموقف مختلف تمام الاختلاف، فالمذهب القائل بأن معنى الفرض يمكن أن يحدد بالنظر إلى نتائجه التجريبية، يتعارض مع المذهب القائل بأن الصادق هو الصالح في مجال الاعتقاد، وهو قول ينتهي إلى النتيجة القائلة: بأن الصادق هو ما له نتائج تجريبية طيبة(٣).

---

١) المصدر السابق، ملخص الدراسة فقرة ٦.

٢) محمد مهران: "مدخل في الفلسفات المعاصرة" مرجع سابق، صفحة ٣٦.

٣) جورج زيناتي: (المدلول الحضاري لفلسفة هويز السياسية) مجلة الفكر العربي، عدد ٢٢ سبتمبر، عام ٨١.

ولقد اتصلت فكرة البرجماتية ـ على نحو خاص ـ بهذه النظرية عن الصدق التي تدين بوجودها ـ إلى حد ما ـ إلى المجادلات بين جيمس وديوي وشيلر من ناحية ، وبين برتراند راسل من ناحية أخرى. ويدور هجوم «راسل» على أن البراجماتيين قد خلطوا بين معنى الصدق وبين القاعدة التي يمكننا أن نستخدمها لتحديد ما إذا كان الاعتقاد صحيحاً ، وهو خلط أدى بهم إلى التسليم بموقف لاعقلي. ومن أهم مقالاته اثنتان هما: «البراجماتية» و «فكرة الصدق عند جيمس» ، وقد نشرتا في كتابه «مقالات فلسفية» ، وكان من نتيجة هجمات «راسل» ـ إلى حد كبير ، أن ديوي نبذ استعمال كلمة «صادق» ، وزعم أنه يمكن أن نستبدل بها فكرة «جواز القبول»(١).

وعلى الرغم من كل ماتذهب إليه البراجماتية من توجهات واقعية ، إلا أنها باعتبارها نزعة مادية لم تسلم من المآخذ التي يمكن ذكر بعضها في الآتي:

أولاً: إن اهتمام المذهب البراجماتي بالنتائج العملية للأفكار جعله عاجزاً عن تفسير بعض المعارف ، كالحقائق التاريخية ، فمثلاً ليس هناك فرق في المذهب من حيث النتائج بين قولنا: ولد (تشارلز بيرس ١٨٣٩م ، أو عام ١٨٤٩م).

ثانياً: لوجعلنا حسن النتائج المترتبة على الفكرة هو مقياس صدق الأشياء ، لوجدنا أن هناك عبارات ثابت بطلانها تصبح صادقة.

فمثلاً لو قلنا: «بابا نويل» يقدم هدايا الأطفال في عيد الميلاد ، فإن هذه الفكرة تعتبر صادقة رغم بطلانها ، وذلك لما تبعثه من فرح في نفوس الأطفال(٢).

---

١) المعجم الفلسفي العربي ، مرجع سابق ، صفحة ٨٥٥.

٢) دكتور سالم عبدالعزيز مكرم: (البرجماتية والمجتمع الامريكي) المكتبة الثقافية ، المغرب ، عام ١٩٦٣ ، طبعة أولى ، صفحة ١٨٩.

ثالثاً: لانستطيع أن نسلم بأن المنفعة وحدها كافية لقياس صدق المعرفة وصحتها، لأن هناك كثيراً من معلوماتنا ومعارفنا في الحياة تعتبر صادقة ، لأنها تطابق الواقع دون أن تحقق أي نفع ؛ فمثلاً معرفتنا بأن الرعد يأتي بعد البرق تعتبر صحيحة ، لأنها تطابق الواقع الخارجي ، وليس لأن لها نتائج نافعة أو ضارة.

رابعاً: إن المذهب البراجماتي حين يقرر أن مقياس صحة الأفكار يتوقف على نتائجها ، فهو بذلك يجعل الحقيقة نسبية غير ثابتة ، أي تتغير وفقاً للظروف وأحوال الأفراد والمجتمعات ، فمثلاً: قد تكون فكرة في يوم صادقة لأن لها نتائج عملية مفيدة ، وفي يوم آخر كاذبة إذا لم يكن لها نتائج عملية مفيدة، وهذا هو الاضطراب الفكري في توجهات المذهب.

ومع كل ذلك النقد ، فإنه يمكن القول: إنه إذا كان هناك من شبه بين الفلسفة البراجماتية والفلسفة التجريبية اعتماداً على وصف وليم جيمس لها بأنها تمثل اتجاهاً مألوفاً من قبل في الفلسفة ، وهو الاتجاة التجريبي ، فإن هناك جديداً يميزها عن الاتجاه التجريبي ، وهو: «أنها استبدلت بالنظر إلى الماضي النظر إلى المستقبل ، فبدلاً من أن تهتم بتحليل الأشياء والمعرفة وردها إلى أصولها البسيطة كما فعل لوك وهيوم ، جعلت اهتمامها منصرفاً إلى ربط المعارف بعالم التجربة من حيث النشأة والأصل ، بل من حيث النتائج ، ولذا فالفلسفة البراجماتية كما سبق القول لاتسأل كيف تنشأ المعرفة أو الأفكار ، بقدر ماتسأل عن النتائج التي تترتب على هذه الفكرة أو تلك في عالم الواقع»(١).

---

١) دكتور عزمي إسلام: (اتجاهات في الفلسفة) مرجع سابق ، ص ٨٥ - ٨٦.

والفلسفة البراجماتية تسمى الفلسفة العملية حيناً ، والفلسفة الأدائية حيناً آخر ، أو فلسفة النتائج(١).

وعلى العكس من ذلك: المدارس الفلسفية الأخرى التي تقوم على أسس يجتمع حولها كثير من الأنصار والأتباع ، نجد أن الفلسفة البراجماتية كما أشرنا إلى ذلك متعددة الصور والأشكال بتعدد الأتباع والأنصار ، حتى وإن جمعهم إطار عملي واحد ، ويرجع اختلاف صور البراجماتية إلى تعدد زوايا النظر من قبل المشتغلين بهذه الفلسفة.

ونود أن نشير إلى أن أبرز أعلام الفلسفة البراجماتية الأمريكية ثلاثة ، وهم:
تشارلز بيرس ، وهو مؤسس المذهب وصاحب المصطلح ، ووليم جيمس وجون ديوي ، وقد سبق القول: إن كلاً منهم أضاف إلى البراجماتية مما عنده من هذا التوجه ، غير أن لهؤلاء الثلاثة أصولاً مشتركة ، ثم لكل منهم خصائص ينفرد بها دون زميله.

ومن أهم تلك الأصول المشتركة: تلك اللفتة الجديدة في معيار الصدق لعبارة من العبارات. فمتى تقول عن قول إنه صادق؟ إن الأمر في البراجماتية هو كما سبق لنا أن أشرنا إليه: لقد جعلت البراجماتية معيار صدق القول هو ما يترتب على ذلك القول من نتائج ، وعلى ضوء ما يقول بعضهم: فاعطني من القول مايهديني سواء السبيل في حياة عامة أو في صناعة وزراعة وتجارة ؛ أسلم لك من قولي بأنه قول حق ، فليس الحق شيئاً قائماً هناك ثم يجيىء الناس ليشخصوا إليه بأبصارهم وليقولوا فيه مايقولون ، بل الحق عندهم هو طريقة سير تمشي في الحياة

---

١) المرجع في الفكر الفلسفي ، ص ٢٥٥.

على هداها(١).

وإذا كانت الحقائق العلمية تتغير بتغير العصور ، فإن الصادق في الحاضر كما قلنا قد يصبح غير صادق في المستقبل ، ونتيجة ذلك واضحة جداً ، وهي أن صدق القضايا يتغير بتغير العلم ، وأن الأمور بنتائجها ، وأن الحق نسبي ، أي منسوب إلى زمان معين ، ومكان معين ، ومرحلة معينة من مراحل العلم، فليس المهم إذن أن يقودنا العقل إلى معرفة الأشياء ، وإنما المهم أن يقودنا إلى التأثر الناجح فيها(٢).

هذا وقد كان بيرس عضواً في النادي الميتافيزيقي ، هو ووليم جيمس ، وكانا يمثلان في هذا النادي الاتجاه التجريبي الإنجليزي في الفلسفة ، وفي هذا النادي ظهرت البراجماتية على يد: (بيرس) ، وولد المصطلح ، وبهذا كان أول من أدخل هذا اللفظ في الفلسفة سنة ١٨٧٨م ، وذلك في مقاله: كيف نوضح أفكارنا الذي نشره عام ١٨٧٨م ، وكان قد نشر مقالاً آخر عام ١٨٧٧م بعنوان: «تثبيت الاعتقاد»، وبهذين المقالين ظهرت الفلسفة البراجماتية(٣)، وتحدد شكلها ، وأصبحت تياراً عاماً انتشر في طول البلاد وعرضها.

ويرجع اكتشاف المصطلح عند بيرس إلى تساؤله عن معنى الفكرة ومعنى العبارة ، ومتى يكون للفكرة معنى ؟ ومتى تكون العبارة صادقة ؟ ومتى يجوز لنا أن نتكلم عن العبارة بوصفها معبرة عن فكرة ومتى لايجوز؟

ولما انتهى بيرس إلى أن «الفكرة هي ما تعمله» أي أن معناها يرتبط بنتائجها وآثارها العملية المترتبة عليها ، صاغ لنفسه كلمة «براجماتيزم» ، وقد

---

١) مقدمة د. زكي نجيب محمود: «الكتاب البراجماتية» ، ص ١ - ٣.
٢) المعجم الفلسفي ، ج١ ص ٢٠٣.
٣) دكتور عزمي إسلام: (اتجاهات في الفلسفة المعاصرة) ، ص ٩٢.

أراد من صياغة هذا المصطلح أن يدل على معنى العمل والفعل ، وأن يكون واضحاً تاماً، وألا يبتذل بكثرة الاستعمال لما فيه من غلظة وبشاعة(١).

ولما رأى أن اللفظ قد شاع وابتذل وتغيرت دلالته وتحرفت ، صاغ مصطلحاً آخر وأسماه البراجماتيكية ، أو البراجماسية(٢)، ولكن هذا المصطلح الأول الذي ذاع وشاع على يد وليم جيمس وجون ديوي وفردناند شيلر.

أما منهج بيرس البراجماتي ، فإنه منهج عملي ، وفي رأيه أن التفكير الإنساني يجب أن يسير على نفس الأساس الذي يقوم عليه العمل في معامل الطبيعة. ولما كانت الفكرة في المعمل لايتم قبولها إلا إذا كان لها نتائج عملية يمكن مشاهدتها لكل إنسان ، فكذلك المعرفة ـ كائنة ما كانت ـ لا تستحق هذا الاسم إلا إذا كان لها نتائج عملية يمكن لكل إنسان أن يشاهدها(٣).

وقد كان وليام جيمس: ١٨٤٢-١٩١٠م زميلاً لبيرس في النادي الميتافيزيقي ، ولقد انتشرت البراجماتية على يديه أكثر مما انتشرت على يد مؤسسها بيرس ، بل إن مبدأ بيرس ونظريته لم يعرفا إلا على يد جيمس(٤).

والفرق بين مذهب بيرس ومذهب جيمس ، هو أن مذهب جيمس تجريبي متطرف ، أو حسي متطرف ، وهو أقرب إلى الجانب العملي وألصق بالتجارب ، فإذا كان بيرس يسعى إلى خدمة المعرفة والبحث العلمي والحقيقة ، فإن جيمس يسعى بمذهبه إلى خدمة الغايات الإنسانية ، ومن هنا سيطر اتجاه جيمس ومذهبه على الحياة الأمريكية ، والفكر الأمريكي ، لأنه كان أكثر تعبيراً عنها من اتجاه

---

١) المرجع السابق ، ص ٩٣ - ٩٤.
٢) المرجع السابق ، ص ٩٤.
٣) المرجع السابق ، ص ٩٥.
٤) المرجع في الفكر الفلسفي ، ص ٢٦٠.

بيرس مؤسس المذهب(١).

إن عقيدة جيمس القائلة: إن الفكرة الصحيحة هي الفكرة الممكنة التطبيق ، والفكرة التي تكون مناسبة للعمل ، أقول: إن هذه العقيدة ، قد قادته بالطبع إلى مايدعى بالاجتهاد التقليدي أو الوسائطي في معالجة المعرفة العملية ، الاعتقاد بأن مثل هذه المعرفة ، هي مجرد أداة أو واسطة لتيسير أسباب الحياة في العالم، وعلى أساس أنها عرف مفيد أكثر مما هي تبيان للحقيقة الواقعة(٢).

ويرى جيمس ، أن الطريقة البراجماتية هي في الأصل ، وبصفة أولية طريقة لحسم المنازعات الميتافيزيقية التي لولاها وبدونها ما كان يمكن لها أن تنتهي. إن الطريقة البراجماتية هي محاولة تفسير كل فكرة تتبع ، واقتفاء أثر نتائجها العملية كلاً على حدة.

ويؤكد جيمس على أن البراجماتية تمثل اتجاهاً مألوفاً في الفلسفة ، ألا وهو الاتجاه التجريبي ، والبراجماتي يولي ظهره إلى غير رجعة لعدد كبير من العادات الراسخة المتأصلة عند الفلاسفة المحترفين ، حيث ينأى بعيداً عن التجريد ، ويعرض عن الحلول الكلامية ، وعن التعليلات القبلية السابقة على التجربة ، وعن المبادئ الثابتة ، وعن ضروب المطلق والأصول المزعومة ، وهو يولي وجهه شطر الاستنادية والمحسوسية والكفاية ، شطر الحقائق والوقائع ، شطر العمل والأداء والمزاولة ، وشطر القوة(٣).

والفكرة تكون صحيحة بمعنى صدقها العقلي ، ما دام الاعتقاد بها يعود بفائدة على حياتنا ، وكونها صالحة بالقدر الذي يجدي ، فإذا كان ماتؤديه صالحاً

---

١) المرجع السابق ، ص ٢٥٨ ، ٢٥٩.

٢) الفلسفة في أمريكا ، ص ٥٣.

٣) البراجماتية ، ص ٧٠.

فالبراجماتيون يقولون: إننا سنسمح للفكرة نفسها ، بأن تكون صالحة إلى هذا الحد والقدر ، ذلك لأن امتلاكنا لها يعود علينا بالنفع ونحن بها خير منا بدونها(١).

ويتميز جيمس عن زميليه بيرس وديوي ، بأن له عقيدة دينية في الإله جعلته يقيم البرهان على أن الاعتقاد في كلمة: إله ، مقبول من وجهة النظر البراجماتية نفسها ، وينتهي جيمس إلى أنه حسب هذا الاعتقاد برهاناً على صحته من وجهة نظره ، أن الفروق كثيرة وواضحة في الحياة العملية بين المؤمن وغير المؤمن ، فلدى المؤمن سكينة وطمأنينة وتفاؤل ، لا يعرفها غير المؤمن في قلقه وتشاؤمه(٢). أما الأخلاق فيرى جيمس أنه لا يمكن أن يكون هناك حق مطلق في الأحكام الخلقية ، كما أنه ليس هناك حق مطلق في المسائل الطبيعية ، حتى ينقرض ذلك النوع الإنساني وتنتهي أفعاله وتصرفاته(٣).

معنى هذا: أن جيمس يرى أن الأحكام والقواعد الأخلاقية تجريبية ومتطورة مع الزمن ، ولاثبات لها إلى أن ينتهي الإنسان على الأرض ، ومن هنا يغلب على منهجه الطابع المادي.

وأما جون ديوي: (١٨٥٩ - ١٩٥٢م) فإنه تجريبي ، يؤمن بالتجربة كأساس وحيد للمعرفة ، فكل معرفة صحيحة عنده آتية عن هذا الطريق ، وحتى الأفكار العامة ، وكذلك المنطق ومناهج البحث ، كل أولئك كان منشؤه تجريبياً ، إما بطريقة مباشرة، وإما بطريقة غير مباشرة ، فالنشاط العملي هو أساس مذهبه.

يقول ديوي: إن البراجماتية تعني أن تستخدم النتائج على أنها اختبارات لا بد منها للدلالة على صدق القضايا ، على شرط أن تتناول هذه النتائج من حيث

---

١) المرجع نفسه ، ص ٩٩.

٢) المرجع نفسه ، ص ٤.

٣) وليام جيمس: (إرادة الاعتقاد) ، ص ٧٩.

هي عمليات يمكن إجراؤها ، ومن حيث هي وسائل تؤدي إلى حل المشكلة الخاصة التي قد استدعت تلك الإجراءات(١).

ولما كان ديوي فيلسوفاً طبيعياً ، ومحقراً للميتافيزيقا ، فمن البداهة أن يهاجم الدين وما له من سلطان على العقل ، إلا أن الميتافيزيقا عموماً ، هي موضوع هجومه.

ويرى ديوي أن الأحكام الأخلاقية تجريبية ، ومن ثم خاضعة للمراجعة ، وإذا قدر أن يكون للأخلاق علم فبوسعها أن تتطور وتنمو ، لأن الحقيقة كلها لم تعرف للعقل الإنساني ، ولأن الحياة سبيل متحرك تتغير فيه الحقائق الأخلاقية القديمة ، وتتوقف عن التطبيق ، وتحل محلها حقائق أخلاقية جديدة تصلح للتطبيق في حينها ، ويعبر عن هذا بقوله: في وسع الأخلاق أن تكون علماً يتطور وينمو إذا قدر لها أن تكون علماً على الإطلاق ، لأن الحياة سبيل متحرك تبلى فيه الحقيقة الأخلاقية القديمة وتتوقف عن التطبيق(٢).

---

١) المنطق ، نظرية البحث ، ص ٤٨.

٢) قاموس جون ديوي للتربية ، ص ٢٨.

تعقيب وتعليق :

هذه أهم المذاهب والعقائد والتوجهات الفكرية ذات النزعة المادية التي جرى اختيارها ، بوصفها نماذج للعرض والدرس والنقد والتقويم ، في هذا الباب ، وذلك لما لهذه المذاهب من علاقات وتداعيات على ميدان البحث وموضوعه. إذ إن الفكر المادي المعاصر ذا النزعة الإلحادية المتسرب إلى البلاد العربية ، سواء منه ماكان في ثوبه الصليبي التغريبي ، أم ماكان جدلياً مادياً ، أو مادياً تاريخياً ماركسياً ، أو علمانياً غربياً ، حمل في أحشائه إلى البلاد العربية تداعيات السلب الفكري ، وقصور الإدراك العقلي في معظم الأفكار التي تم تناولها بالعرض والدرس والنقد ، كما رأينا عند دراستنا عن الأثر السلبي للنهضة الأوربية في توجهات الفكر المادي خلال القرن التاسع عشر ، من خلال البحث عن العوامل التاريخية التي أسهمت في بلورة الفكر المادي الحديث ، حين عملت على نجاح النظام الرأسمالي على أنقاض عمال القرن التاسع عشر ، الذين طحنتهم علاقات العمل والإنتاج. وحين أسهمت سلبيات النظام الرأسمالي في بلورة النظام الماركسي وظهور تيارات المادية التاريخية وغيرها من الأفكار الاشتراكية ، وكما كان لابد من دراسة موجزة للاقتصاد الماركسي ، كذلك فإن دراسة فلسفة التاريخ في المادية التاريخية كانت ضرورة منهجية تم عرضها في هذا الباب إجمالاً ، لما لها من أهمية في سياق قضايا البحث وموضوعاته ، خاصة وأن تناولها في سياق البحث بالنقد والنقض ، وقد أدى إلى أن يتم التناول بالدراسة الموسعة نوعاً ما بعض توجهات الفكر المادي في مقولات «العلمانية» ، التي ظهرت وازدهرت في الغرب ، ثم تسربت إلى معظم البلاد العربية ، حتى أصبحت تياراً فكرياً يصطدم بعقيدة الإسلام. ولم يكن من اليسير أن تهمل الدراسة الاتجاه المادي في مذهب التطور الداروينى ، لما كان له من علاقات وتداعيات وتأثيرات على دعم ومساندة بعض التوجهات المادية ، بل ونشأة بعضها الآخر.

وكان لابد من دراسة الوضعية المنطقية ، التي إن قيل بشأنها إنها كانت صدى فلسفياً لتطور العلوم والتطبيقات الرياضية في الغرب ، إلا أنها قد تسربت إلى البلاد العربية بحيث أسهمت في تشكيل عقول بعض المفكرين في البلاد العربية ، ومنهم على سبيل المثال الدكتور زكي نجيب محمود ، الذي أخذت الوضعية المنطقية على يديه إضافات عربية ، وإن كان يشاع عنه في الأوساط العلمية أنه اعترف بأخطاء الوضعية المنطقية وسلبياتها على العقل العربي.

وكما تلازمت هذه العقائد أمامنا في وحدة موضوعية تعبر عن توجه عام نحو الفكر المادي وإهمال عناصر الايمان بالله طالعنا «أوجست كونت» في مذهبه الوضعي ، الذي لم نجد مفراً من تناوله بالعرض والدرس في هذا الباب ، كما أنه كان لابد من التعرض بالدراسة والنقد «للبراجماتية» باعتبارها فلسفة الذرائع الأمريكية.

ولما كان الأصل اللغوي لمصطلح «براجماتي» يطلق على ماهو «عملي» واللفظ كما سبقت الإشارة من وضع: «شارلس ساندروس بيرس» ويعنى به (التجربة) المادية والتي ترتب عليها عنده توليد الأفكار والنظم(١). ومن ثم فالافكار عنده نسبيه بمعنى أنها تخص الذات المفردة ، ومن ثم فيترتب على مذهبه أن تكون (الحقيقة) محالاً. لكن تفصيلات المذهب كما أشرنا تشير إلى إمكان القول «بالحقيقة» بشرط أن تكون «موضوعية»(٢).

(ولبيرس) كتاب عنوانه «تثبيت الاعتقاد» أصدره عام ١٨٧٧م تضمن هذا الزعم. وهو إمكان القول بالحقيقة «الموضوعية» وإذا ماسئل البراجماتيون

---

١) دكتور محمدعزيز نظمي سالم: «دراسات ومذاهب» مؤسسة شباب الجامعة بالاسكندرية ، عام ١٩٨٨ ، صفحة ٣٨٢.

٢) اميل دوركايم: «قواعد المنهج في علم الاجتماع» ترجمة دكتور محمد قاسم ، مكتبة النهضة المصرية ، عام ١٩٥٠ ، صفحة ٤١.

وإمامهم «بيرس»: ما الاعتقاد؟ يجيبون بأنه: فكرة أوحكم يصلح أساسا للقيام بعمل، ولهذا فإن الاعتقاد مرتبط بالضرورة عندهم «بنتائج عملية»(١). وإذا ماسئلوا: ماذا يحدث عندما يأتي الاعتقاد بنتائج مخالفة لما يتوقعونه؟ يقولون: «بالشك» ليس إلا وإذا ماسئلوا وما الذى يترتب على بزوغ الشك؟ يقولون البحث عن بديل لهذا الاعتقاد ، ويظل هذا البحث قائما عندهم حتى يعثروا على بديل ، ومن أجل ذلك فإن البحث وسيلة إلى الكشف عن الاعتقاد ، والبحث عند «بيرس» هو المنهج العلمي ، والنتيجة بعد ذلك ماذا تكون؟.

إن الاعتقاد نسبي بحكم قابليته للتغير ، وهذه النسبة رد فعل ضد النزعة التزمتية التي كانت تسيطر على أوربا ، وهكذا يكون منطق المذهب البراجماتي عند «بيرس» أقوى من مقصده ، أي إنه يحمل توجها ماديًا خالصاً.

ولهذا آثر وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠م) أن يسير مع المنطق وأن يتحرر إلى حد ما من المقصد ، فربط بين الحقيقة من جهة والذاتيه والنفعية والفردية من جهة أخرى(٢).

أي إن البرجماتية عند جميس ، تتخذ من « العمل» مقياسا للحقيقة ، فالفكرة صادقة عنده عندما تكون مفيدة ، ومعنى ذلك عنده : أن النفع والضرر: هما اللذان يحددان الأخذ بفكرة ما أو رفضها والعمل منظور إليه من زاوية النفع والضرر، ولايحكم أن يرقى عنده إلى مستوى الوحدة ، لأن إدارك الوحدة ، يستلزم أن يكون القياس موضوعيا ، إذن يظل التباين عنده عند مستوى « الكثرة» ولهذا يبدو العالم

---

١) السيد محمد بدوي: «نظريات ومذاهب اجتماعية» دار المعارف ، مصر ، عام ١٩٦٩ ، صفحة ١٨٧.

٢) أدريين كوخ: «أراء فلسفية في أزمة العصر» مرجع سابق ، صفحة ٢٧٤.

للبراجماتيين وكأنه «كثرة» ويلزم من الكثرة إنكار «المطلق»(١).

إذن تقبل البرجماتية الكون وهو في حالة تشتت وتمزق وتفسخ وحدات جزئية من المحال إدماجها في إطار كلي ، ويترتب على ذلك في البراجماتية: أن من حق الإنسان أن يتعامل مع هذه الوحدات بالطريقة التي تستهويه. وهنا بيت القصيد ، فالبرجماتية بهذه النزعة الإلحادية كانت الترجمة الأمينة لازدهار النظام الرأسمالي الذى كان البيئة التاريخية لألوان أخرى من الفكر المادي النزعة الإلحادي الهوية.

ومن هنا: تتضح أهمية عرض بعض هذه التوجهات ذات الطابع الفكري والفلسفي ، التي تحمل في أحشائها جرثومة الفكر المادي الذى وفد مع وسائل الاتصال وتسرب إلى الحياة العربية الإسلامية عبر هذه المدارس التي بدت وكأنها ثمرة الكفاح العلمي وخلاصة التفكير الفلسفي ، وحقيقة الأمر في هذه المذاهب كما رأينا لم تكن إلا أشكالا وألوانا لزيف الفكر المادي وأساليبه الخادعة التي سنتناولها إن شاء الله في موضعها من هذه الدراسة بالعرض والنقض.

---

١) يعقوب فام: «البراجماتيزم - أو مذهب الذرائع» دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع ، بيروت ، طبعة ثانية ، عام ١٩٨٥ ، صفحة ٢٤٩.

الباب الثاني

الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية

وفيه أربعة فصول:

الفصل الأول: نشأة الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية.

الفصل الثاني: انتشار الفكر المادي المعاصر وتطوره.

الفصل الثالث: مجالات الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وآثاره.

الفصل الرابع: أزمة الفكر الماركسي وتهافت مقولاته.

يعالج هذا الباب الجانب التطبيقي للفكر المادي ، في إطار مكاني محدد ، هو البلاد العربية ، وفي إطار زماني محدد ، هو العصر الحديث.

وقد اقتضت منهجية البحث ، أن نتتبع نشأة هذا الفكر في البلاد العربية منذ بذوره الأولى التي لم تكن قد وصلت إلى مرحلة من التقعيد والمذهبية ، ولم تكن كذلك ، قد نجحت في فرض نفسها على بعض البلاد على المستوى الرسمي والثقافي والتربويّ والإعلامي.

كما تتبعنا ، العوامل التي ساعدت على سيطرته وانتشاره ، وأهم المؤسسات الداخلية والخارجية التي تبنت مقولاته وروجت لها ، والآثار التي نجمت عن انتشار هذا الفكر وهيمنته على بعض المجتمعات في البلاد العربية ، ومن ثم وقفنا وقفة علمية مستقصية عند الأزمه التي أحاطت بمقولات الفكر المادي وجعلتها تتهافت وتتداعى ، أمام منطق الدين والعلم والفطرة ، وأمام تجارب الحياة وحاجاتها ، والحاجات المتعدده للإنسان الفرد وللمجتمع.

وقد اقتضت المعالجة - منهجياً - أن ينقسم هذا الباب إلى أربعة فصول مرتبه على النحو التالي:

الفصل الأول: وفيه نعالج نشأة الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية.

الفصل الثاني: وهو يعالج انتشار الفكر المادي المعاصر وتطوره.

الفصل الثالث: وتدرس فيه مجالات الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وآثاره.

الفصل الرابع: وفيه نحلل أزمة الفكر المادي الماركسي وتهافت مقولاته.

الفصـــل الأول

نشـأة الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية

من أبرز المشكلات التي تواجه الباحث المعاصر في هموم أمته العربية والإسلامية ، تلك التيارات الوافدة ، وبخاصة تلك التيارات الغربية المعادية للإسلام والمسلمين. ومن أبرز الاتجاهات الخطيرة التي وفدت على ديار العرب والمسلمين ، تلك المحاولات التي تتجه نحو تطبيق المذهب المادي فى تفسير الأحداث وتوجيه الأفكار.

ولم يعد هناك مفر بعد أن وقف المسلمون على المخاطر المحدقة بهم ، من أن يستعيدوا قدرتهم الفكرية ، وأن يرصدوا - وهم يواجهون الفكر المادي - المقدمات التاريخية والفكرية التى سبقت نشأة الفكر المادي وأطواره المختلفة.

وهذا محور ماسنتحدث عنه في هذا الفصل.

ولهذا ، فقد اشتمل هذا الفصل على مدخل ، وثلاثة مباحث نعالجها ، وفق الآتي:

المدخل: في الاحتكاك العربي بالفكر الغربي الحديث.

المبحث الأول: ظهور الفكر المادي المعاصر ، والتوجيه لمناهجه في البلاد العربية

المبحث الثاني: دعوى جذور الفكر المادي فى تراث المسلمين.

المبحث الثالث: الأقليات الدينية وأثرها في تسرب الفكر المادي المعاصر.

مــــدخــــل
في الاحتكاك العربي بالفكر الغربي الحديث

مع غروب الاستعمار العسكري ، الذي اعتمد على العدوان المسلح ، من معظم بلاد العرب المعاصرة على امتداد الوطن العربي ، انبهر معظم المثقفين والعلماء والدارسين بالتقدم العلمي الذي كان له ، من القوة والانتشار في بلاد الغرب مما بهر العقول وفتن الألباب (١). وربما يكون لهذا الانبهار مبرراته إبان فترة الاحتكاك العربي بالغرب ، خاصة عقب البعثة التعليمية التي أرسلها محمد علي إلى فرنسا(٢). ذلك أن البدايات العلمية التي فتحت الآفاق بعد ذلك لعصر الكهرباء ، ثم عصر الذرة ، فاقت كل تقدم علمي عرفه العالم، أو سمعت عنه البشرية في التاريخ المترامي الأطراف ، واستطاع أن يخرج من الأسرار ويكشف من الاختراعات ماجعل أبصار الناس وعقولهم تتعلق به وتهلل لبراعته وأحكامه. وكان شيئًا منطقياً أن يواجه العالم الإسلامي مشكلة تخلفه ، وهذا التحدي السافر على طريق واحد، خاصة وأنه يرى العالم العربي في هذا المأزق وهو صاحب الحضارة العريقة والرسالة الدينية الخاتمة (٣). التي حفظها الله تعالى بعصمة الكتاب الكريم ، وضوابط السنة المطهرة ، بعدما انسحبت كل الديانات والمذاهب القديمة متوارية من نوره الوهاج وحجته المشرقة ، كما أن العالم العربي كان بالإسلام صاحب الرقعة الواسعة ، والثقافة المنتشرة ، والقوة الكبرى ، التي كان يحسب لها ألف حساب(٤). وكان تحدي الحضارة المادية الآلية للعالم الإسلامي أعظم من تحديها لأي أمة ، ولأي حضارة ، وأي ثقافة، دينية كانت أو فلسفية (٥).

---

١) محمد عمارة: (٢العروبة في العصر الحديث). دار الوحدة للطباعة ، بيروت ، عام ١٩٨١م، صفحة ١٠٢.

٢) عبدالرحمن الكواكبي: (طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد)، القاهرة ، بدون تاريخ، صفحة ٣٥.

٣) فاضل الجمالي: (العرب أمام مصيرهم) مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية ، الجامعة التونسية. بدون تاريخ ، صفحة ٢٢٨.

٤) دكتور محمد حسين هيكل: (في منزل الوحي)، دار المعارف ، القاهرة ، الطبعة الثانية عشرة، عام ١٩٨٣م، صفحة ٥٣٥.

٥) ناجي معروف: (أصالة الحضارة العربية)، دار الثقافة العربية ، بيروت ، صحفة ٩٣.

هذا ، وقد بدأت نتائج هذا الاحتكاك ، تنعكس بالسلب على العالم العربي، وبخاصة أنه قد صاحب هذه الحضارة المادية التي واجهت العرب والمسلمين ظهور مذاهب فكرية وفلسفات مادية ونظم سياسية واقتصادية وعمرانية واجتماعية وخلقية. وكان أن نظر بعض قادة تلك الشعوب إلى هذه المذاهب والفلسفات والنظم نظرة انبهار، لأنها كانت في نظرهم نتاج تلك الشعوب المتقدمة ، وحصاد تلك الأمم المتطورة ، التي ارتادت المجالات العلمية المختلفة في شتى المجالات، كل هذا مع مارافق ذلك من دعاية ساحرة، وأساليب منمقة وإلحاح إعلامي قوي ، حتى فتنت هذه الأمم الساذجة عن نفسها وواقعها. ولهذا كان الضغط على الأمة الإسلامية مادياً وفكرياً ضغطاً هائلاً ، في زمن فقدت فيه حرصها على ثقافتها واعتزازها بها، فلما هبت تريد أن تتعلم وأن تنهض لم تجد إلا أن تولي وجهها - دون وعي وتخطيط - نحو الغرب صاحب تلك الحضارة(1)، فذهب شباب مسلم إلى تلك البلاد ليأخذوا من علمها وفنها. فمنهم من كانوا كالصخرة الشامخة أخذوا العلم وتركوا الغثاء، بل اكتشفوا أن التقدم العلمي المذهل الذي وصل إليه هؤلاء كان بفضل الأوائل من علماء المسلمين الذين علموا الدنيا كيف يكون البحث ، وكيف تكون الاستفادة من آلاء الله ومخلوقاته (2). كما اكتشفوا أنه لاصلة بين التقدم العلمي وتلك المذاهب والفلسفات التي تريد أوربا ترويجها وغزو الأمم بها. ولكن هؤلاء كانوا قلةً وسطَ أمواجٍ المثقفين الوافدين ، الذين نهلوا من علوم الغرب وثقافته وتأثروا بها تأثيرات متفاوتة. ومبعث هذا التأثر كانت له أسباب عدة ، منها: دهشتهم وانبهارهم بالتقدم العلمي الكبير في تلك الأقطار ، ومنها: حال المسلمين وما وصلوا إليه ، ومنها: عدم استيعابهم استيعاباً كاملاً للثقافة الإسلامية ، ومنها: حب التقليد بغير تفكر(3).

---

1) زيغريد هونكه: (شمس العرب تسطع على الغرب)، ترجمة فاروق بيضون وكمال دسوقي ، منشورات المكتب التجاري ، بيروت ، طبعة ثالثة، عام ١٩٧٩، صفحة ٤٥٨.

2) جمال حمدان: (العالم الإسلامي المعاصر)، دار الفكر العربي ، القاهرة ، عام ١٩٧١، صفحة ١٣٣.

3) دكتور توفيق يوسف الواعي (الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية) دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع. مصر ، طبعة عام ١٩٨٨م ص ٦٨٦،٦٨٧ ، ويمكن الرجوع أيضاً للوقوف على نوعية الاحتكاك بالفكر الغربي إلى «عبدالمقصود عبدالغني» في «أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام» القاهرة ، بدون تاريخ ، صفحة ١٣٣.

فأما الطائفة الأولى: فهم أغنياء عن التعريف ، لأنهم أعلام حملوا مشاعل العلم والنهضة فترة من الزمان ، وكان لهم في الرد على المذاهب الهدامة حملات وحملات ، وكان لهم مع الفكر الغربي مساجلات ومحاورات وانتصارات ، وهؤلاء من أمثال: محمد عبده ، ورشيد رضا، وشكيب أرسلان (١)، ومحمد فريد ، بغض النظر عن أحكام بعض العلماء عليهم في مجال العقيدة ، ونوع المذهب الفكري الذي كانوا عليه؛ لكنهم فيما أرى واجهوا الفكر الغربي وجادلوه(٢).

ويمكن تسمية هذه الطائفة باسم: مدرسة الولاء للإسلام ، والتكيف مع المؤثرات الأجنبية.

ويذكر هنا واحد ممن اختلفت حوله الآراء وتشعبت، وربما ممن يقال فيه: إنه خلط عملاً صالحاً وآخر سيئا، وهو: رفاعة رافع الطهطاوي(٣). الذي ذهب إلى فرنسا مسلحاً بثقافة إسلامية ، ثم مالبث أن قرأ لمشاهير الغرب حتى اتسعت ثقافته الغربية ، وألف في ذلك كتابه المشهور «تخليص الإبريز»(٤). ومن أشهر ماقرأ من كتب الفلسفة: مؤلفات (كزندياك «ت١٧٨٠م») في الفلسفة، ثم مؤلفات (فولتير «ت ١٧٧٨م»)، ومنها «معجم الفلسفة» ومؤلفات (روسو «ت ١٧٧٨م») ، وخاصة «عقد التأنس والاجتماع الإنساني»، وكتاب (برلماكي «ت ١٧٤٨م») في الحقوق الطبيعية ، كما اطلع على الكثير من الأفكار والآراء الغربية والنظريات السياسية والاقتصادية(٥). ونظر رفاعة الطهطاوي إلى التقدم العلمي والمعالم

---

١) (توفيق يوسف الواعي): المصدر السابق ، صفحة ٦٨٦.

٢) جمال الدين الافغاني: (الرد على الدهريين)، القاهرة ، بدون تاريخ ، صفحة ٥،٣.

٣) هو رفاعة بدوي رافع الطهطاوي (١٨٠١ - ١٨٧٢)، ولد بطهطا من قرى صعيد مصر، تعلم بالأزهر، ثم أوفد إلى باريس سنة ١٨٢٦، مرافقاً لبعثة علمية إمامها وواعظها ، فدرس الفرنسية ، وتثقف هناك ، وعاد إلى مصر فتولى رئاسة الترجمة في المدرسة الطبية ، وتدرج في غيرها من المناصب ، له من الكتب: تخليص الإبريز، والمرشد الأمين ، وغيرهما.

٤) (تخليص الإبريز في تاريخ باريس)، طبعة بولاق ، عام ١٢٥٠هـ.

٥) الدكتور توفيق يوسف الواعي: (الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية)، مصدر سابق، صفحة٦٨٧.

الحضارية في باريس ، فأعجب بمظاهر الحرية والمساواة ، وتفاعل مع أحداث فرنسا وقوانينها ، وأعجب بدستورها وشعبها ، وتحدث عن ذلك مادحاً ، ثم بين أن هذه المساواة هي السبب في شيوع العدل وتقدم الحضارة في فرنسا.(١) ومع أن رفاعة الطهطاوي كان يفتقد كل هذه المعاني في مصر في ذلك الوقت ، بل كان يلمس آثار الحكم المطلق والقهر والتعسف ، وضياع الحقوق في الشرق الإسلامي، إلا أنه لم ينس أن يبين ، أن هذه الحرية وهذه المساواة ليستا غريبتين عن الإسلام، فذهب الطهطاوي إلى معالجة انبهاره برؤية توفيقية بين ماشاهده في الحضارة الغربية والإسلام، مؤكداً أن الإسلام يدعو إلى المساواة والعدل والحرية، مثل تلك القوانين التي بهر بها، ورغب الطهطاوي أن يوضح حكمة الله تعالى في تفاوت أقدار بعض الناس دون بعض ، خاصة في ضوء ماشاع في أيامه من ظلم الولاة للرعية بزيادة الضرائب والجباية وغيرهما، فقال في (تخليص الابريز): «ومع أن الله تعالى فضل بعضهم على بعض في الرزق ، فقد جعلهم في الأحكام متساوين ، لا فرق بين الشريف والمشروف والرئيس والمرؤوس، كما أمرت به ودلت عليه سائر الكتب المنزلة على أنبيائه»(٢).

ثم بين رفاعة الطهطاوي أن الإسلام أصل هذه الحضارات والحريات والقوانين السائدة اليوم ، وأنها قد اقتبست من الإسلام الذي أساء إلى تعاليمه حفنة من الناس ، فقال: «فإن الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام ، هو الذي مدن بلاد الدنيا على الإطلاق... وجميع الاستنباطات العقلية التي وصلت إليها عقول أهل هذه الأمم المتمدنة وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم ، قلّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي

---

١) انظر تخليص الابريز ١٤٩ـ١٥٠.

٢) تخليص الابريز: ص ٧٣.

عليها مدار المعاملات ، فما يسمى عندنا «أصول الفقه»(١)، ويسمى مايشبهه عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية ، ومانسميه بالعدل والإحسان ، يعبرون عنه بالحرية والتسوية» (٢). ويزيد رفاعة فكرته إيضاحاً ، فيقول: «للمعاملات الشرعية أبواب مستوعبة للأحكام التجارية ، كالشركات ، والمضاربة، والقروض، والعارية، والصلح، وغير ذلك» ، ثم يقول مستطرداً: «ولاشك أن قوانين المعاملات الأوروبية مستنبطة منها»(٣). وقد طالب كذلك بتعليم الأولاد منذ الصغر أصول الدين قبل أي تعلم آخر(٤)، «حتى لايتأثروا بضلالات الفلاسفة العقلانيين»(٥).

ولكن الطهطاوي مع هذا كانت له تجاوزات حسبت عليه ، وأفكار دلت على تأثره بالاتجاه الفكري الغربي، بل تأثر فعلاً بالحضارة الغربية في بعض معالجاته، على الرغم من الرؤية المستنيرة التي سبقت الإشارة إليها. ومن هذه التجاوزات إعجابه بالنساء الفرنسيات وبمسلكهن، وتبريره لخلاعتهن ، مؤكداً أن بعض خلاعتهن لاتشين السفور ولا تمت له بصلة، وإنما تنشأ من نوع التربية. ثم تمادى في ذلك مبرراً الرقص الفرنسي للمرأة والرجل ، فقال: «فرقص المرأة الفرنسية بين ذراعي الرجل لايشم منه رائحة العهر أبداً ، بخلاف الرقص في أرض مصر، فإنه من خصوصيات النساء ، لأنه لتهييج الشهوات»(٦).

ولعل الطهطاوي بهذه المقارنة التي لايقبلها الشرع الإسلامي كان يقصد أن يفصل بين وضعين مختلفين بل متباينين:

الأول: بين تعليم المرأة الفرنسية، ومخالطتها المجتمعات ، وخبرتها في الحياة، وبين المرأة الشرقية التي حرمت من التعليم والثقافة، وغابت عن الفاعلية

---

١) المرشد الأمين للبنات والبنين ص ١٣٠ ، ط المدارس الملكية ، سنة ١٢٩٢هـ.

٢) المرجع السابق ص ١٢٤ ، ١٢٥.

٣) منهاج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية للطهطاوي ، الطبعة الثانية ، القاهرة بدون ناشر ، عام١٩١٢ ، ص ١٦٢.

٤) انظر المرشد الأمين ص ١٣.

٥) تخليص الإبريز ص ١٢٢.

٦) تخليص الإبريز ص ٩٠.

في الحياة العامة ، فراح يعقد هذه المقارنة التي نسي فيها الحكم الشرعي في حرمة رقص النساء ، سواء أكان في أرض مصر أم باريس. ومن هنا كان الانبهار الذي دعاه إلى مدحها.

الثاني: بين عادات ، مثل عادة الرقص في المجتمعات الباريسية، وعادة الرقص في المجتمعات الشرقية ، وبخاصة في مصر، وفي رأيه أن الثاني كان بلا شك أكثر امتهاناً للمرأة من الأول ، ولكن هذا لايبرر أخذ الأمر على عواهنه ، فالتعليم لايبرر السفور أو الشهوات وإبراز المفاتن، كما أن الرقص سواء أكان بين ذراعي الرجل باحترام وحشمة ، أم كان أمام الرجل بهز جسد المرأة وتمايله ، لا يمكن أن يكون محموداً أو مستحسناً ، فكله رقص، وكله خلاعة وامتهان ، وإن اختلفت الأذواق والعادات والتقاليد.

ويظهر ، أن مخالطة هذه المجتمعات ومعايشتها يورث بعض الناس إلفاً لها، أو تهاوناً بها، ولاشك أن مثل هذا يعتبر من مؤثرات الغزو الفكري الخفي الذي تسرب إلى عقول بعض أصحاب الفكر وقادة التوجيه.

وممن سار على نهج الطهطاوي: خير الدين التونسي(١). إذ نجده أوضح في كتابه: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» رأيه في الحضارة الغربية وفي عاداتها، ثم تكلم عن الوطن والوطنية ، وأخذ فكرة الغربيين في الروابط بين الرعية ، فاضطر إلى أن يقول: إن الدين قد لا يكون الرابط الوحيد بين أفراد

---

١) خير الدين التونسي ، قدم تونس صغيراً ، فاتصل بصاحبها الباي أحمد ، تعلم العلوم الأجنبية ، والتحق بوظائف الحكومة ، حتى اختير وزيراً للحربية في تونس ، ثم ولاه السلطان عبدالحميد الصدارة العظمى. من مؤلفاته: (أقوم المسالك في معرفة الممالك) مطبعة الدولة بتونس ، توفي سنة ١٨٩٠ في القسطنطينية. انظر: أحمد أمين: «زعماء الإصلاح فى العصر الحديث» القاهرة: (مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٨) الترجمة التي خصصها لخير الدين التونسي. وأيضها: محمد زنيبر. «دور الثقافة في بناء المغرب الكبير» مركز دراسات الوحدة العربية. سلسلة كتب المستقبل العربى العدد رقم ٨ صفحة ١٥٧.

الرعية ، إذ لابد عنده من (رابطة الجنس) أيضاً. ولكنه مع ذلك مدح الأصول الإسلامية ، وبين ما فيها من أصول تدعو إلى الحرية وإصلاح الحكم، كما بين أن السبب في تأخر المسلمين والدول الإسلامية ، هو تحرر حكامها من قيود الشريعة (١). وقد أيد (خيرالدين) الخروج على الحكام الظلمة ، فقد كان في الآستانة حين اندلعت ثورة أحمد عرابي «في حزيران ١٨٨٢م ، فأكد خير الدين أن ثورة المصريين على الخديوي توفيق ، كانت تحاول أن تحول دون خراب مصر، وأنهم في رأيه مخلصون للخلافة ، ولكنهم يطالبون بتحسين مصيرهم.. ولذا فإنهم عنده لا يخالفون الشريعة ، ولا يعتبرهم خير الدين التونسي من الوجهة الدينية عصاة، ونتيجة لهذا الموقف الذي وقفه خير الدين التونسي من حق الشعب في الحرية ، رفض أن يوقع على المضبطة الوزارية التي اعتبرت عرابي ورفاقه خارجين عن القانون(٢).

هذا ، وقد دعا خيرالدين إلى الاجتهاد في الشريعة ، من غير التمسك بالمذاهب الفقهية ، ومن غير اعتماد على النصوص إذا لم تسعفه ، مادامت غاية المجتهد أن يخدم الصالح العام (٣). وهو رأي يحتاج إلى ضوابط وتمحيص ، فالنصوص أساس الاجتهاد ، ويجب البحث عنها عن طريق المجتهد العالم الخبير.

ومع ذلك ، فيذهب «خيرالدين التونسي» يفسر الشريعة تفسيراً يستقيه ، كما يقول من الفقهاء الحنابلة والأحناف والمتأخرين. فينكر أن تكون الشريعة قانوناً محدداً يأمر الفرد والحكومة بما يوجب القيام به ، بل يعرفها نقلاً عن الشيخ الحنفي سيد محمد بيرم (ت ١٨٥٢م) بأنها: «مايكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ، ولانزل به الوحي»(٤).

---

١) انظر أقوم المسالك ص ٤٩، ٥٠، ٧٣، ٨٦، ١٨٦ ط مطبعة الدولة بتونس ، الطبعة الأولى ، سنة ١٢٨٤.

٢) انظر في ذلك (الرحالون العرب) للدكتورة (نازك سابايارد) ص ٨١، ٨٢ ط مؤسسة نوفل ، لبنان.

٣) (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) خيرالدين التونسي ، مطبعة الدولة بتونس ، ١٢٨٤هـ، ص ٤٩

٤) المصدر السابق ٤٢.

وعلى هذا ، فالرجل - كما هو معروف من تاريخه - يحب الإصلاح والمصلحين، ويسعى جاهداً إلى نفع أمته ، ولكن ذلك ليس بكاف ولا مبرر للقول في الشريعة بغير دليل ، أو بغير نظر يقوم به رجال بلغوا درجة الاجتهاد ، يستطيعون استنباط الأحكام على أصول الشريعة بوسائل وطرق معينة ، منعاً لدخول الأهواء والبدع في الشرع.

ويعتبر تجاوز النصوص ، وإطلاق القول في الشريعة على عواهنه ، وفتح الباب على مصراعيه ، دعوة خطرة ، يراد بها التشريع بغير ما أنزل الله ، والتذرع بمصالح الناس يوحي بأن الشريعة ناقصة ، أو جاءت بغير مصالح الناس ، أو مخالفة لسعادتهم ، ثم من الذي يحكم إن كان الأمر صالحاً أم طالحاً(١) أهو الشرع أم الحكام والمحكومون ، أم هو مايوافق هوى طبقة أوفئة من الناس. ولاعاصم من هذه الأغلاط إلا باتباع قواعد الاجتهاد في الشريعة الإسلامية ، وقد قال بعض العلماء بالمصالح المرسلة ، ولكنهم وضعوا لذلك ضوابط مبنية على أصول الاجتهاد الصحيح. ودعوى قصور الشريعة وعدم ملاءمتها للأزمنة فكرة دخيلة وأسلوب من أساليب الغزو الفكري الذي يبثه المغرضون في أوساط المسلمين. وخير الدين التونسي ، مع إخلاصه وحبه لبلده ودينه ، إلا أن أمثال هذه الأفكار تشير إلى أن إيحاءات المستشرقين وضغط الحضارة الغربية في تأثيرها السلبي على أفهام الكثير من المخلصين قد أثرت عليه(٢). وهذا هو ماعناه المستشرق: «ولفرد كانتويل سميث» (٣). في كتابه: «الإسلام في العصر الحديث» حيث كان يهدف إلى بث هذه الفكرة التي تحقق جملة أهداف للحضارة الغربية ،

---

١) دكتور محمد بن فتح الله بدران: (الفلسفة الحديثه في الميزان وتأسيس القواعد من القرآن). طبعه ثالثة، عام ١٩٦٩ ، مكتبة القاهرة الحديثة ، صفحة ٤٣٨.

٢) الدكتور محمد البهي: (الإسلام في الواقع الأيديولوجي المعاصر) مكتبة وهبة ، القاهرة ، عام ١٤٠٣ - ١٩٨٢م صفحة ٥٣.

٣) ولفرد كانتويل سميث ، مدير معهد الدراسات الإسلامية ، وأستاذ الدين المقارن في جامعة ماكجيل بكندا، حصل على الدكتوراه في جامعة برينستون سنة ١٩٤٨، تحت إشراف المستشرق «هـ. أ. جب» وكان موضوع بحثه في الدكتوراه: هو ، مجلة الازهر: عرض ونقد بين عهدين ، عهد حسين كامل ، وعهد محمد علي.

منها مثلاً: «قطع صلة الإسلام في الوقت الراهن وفي المستقبل بالإسلام في الماضي ، أو بعبارة أصح ، قطع التفكير والتشريع الإسلامي في الحال وفي المستقبل عن الوحي ، وبذلك يفقد الإسلام صلابته وذاتيته المتميزة المستقلة ، ويصبح طوع الأهواء والأغراض التي يوجهه إليها أصحاب المصالح ، ومنها أيضاً: تفكيك الوحدة الإسلامية ، لأن المسلمين إذا فقدوا هدي كتاب الله تعالى فقدوا المصدر الأول الثابت الذي يجمع المسلمين ، ولم يعد هناك ما يمنع من أن يتشكل كل مجتمع إسلامي في تطوره بعوامل ، منها ضعفه السياسي والاجتماعي والفكري (١). بحيث يسيطر عليه الاستعمار الأجنبي في كثير من الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية ، وينتهي الأمر إلى تقطيع أوصال المجتمع الإسلامي وامتصاصه في مناطق النفوذ المختلفة(٢).

ولا شك أن الإيحاء العام للثقافة الغربية قد أثر بدرجة متفاوتة في كثير من الدارسين في ذلك الوقت ، وأخذ هذا الإيحاء يخرج على شكل آراء ووجهات نظر وإعجاب، سواء أكان هذا الإعجاب بالغرب، أم بشيء يروج له الغرب ، فمثلاً نرى أن رفاعة الطهطاوي ، وهو الشيخ الأديب الأريب ، يلفت إلى حضارة القدماء، المصريين ، ويلفت إلى التأسي بها والاقتداء بخطواتها ، ويشيد بتقدم الفراعنة وامتيازهم في المعارف والعلوم والقوانين والفضائل الخلقية والاجتماعية ، فيقول بعد أن يشيد بهم وبآثارهم : «ومنه يعلم أنه كان لمصر إذ ذاك أحكام عادلة ، وقوانين مرتبة ، وحدود مشروعة خالية من الأغراض والنفسيات ، وهي نتيجة التمدن العام». ويقول : «فلا يبعد على مصر في هذا العصر أن تستجلب السعادة، وتكتسب القوة الملية الحسنى وزيادة ، وتتحصل من وسائل الغنى على مقاصد

---

١) (أرنست جب) من محاضرة له في معهد الدراسات الإسلامية في باريس في ٢٤ أبريل عام ١٩٥١م تحت عنوان: «التأثير المضاد الذي تلقاه الثقافة الغربية في الشرق الأدنى» ترجمة الأستاذ عادل العوا تحت عنوان: (إنقاذ المجتمع الإسلامي) عام ١٩٥٢م ، صفحة ٣٨.

٢) الدكتور محمد محمد حسين «الإسلام والحضارة الغربية» ص ١٦١ ، ١٦٢. نشر المكتب الإسلامي بيروت.

الإفادة والاستفادة ، لأن بنية أجسام أهل هذا الزمان هي عين بنية أهل الزمان الذي مضى وفات ، والقرائح واحدة»(١).

ويقول الدكتور محمد محمد حسين تعليقاً على دعوة الطهطاوي هذه : «ومن الواضح أن هذه الأمثال الكثيرة التي يتخذ فيها الطهطاوي القدوة والأسوة من تاريخ الفراعنة شيء جديد على الفكر الإسلامي ، جاء في تصوره الجديد للوطنية الذي بدأ يأخذ اعتباره إلى جانب العقيدة الإسلامية من ناحية ، ومما شاهده من اهتمام علماء الآثار في فرنسا بتاريخ مصر القديم من ناحية أخرى ، فقد رأى هناك آثار الفراعنة التي نقلها علماء الحملة الفرنسية إلى بلادهم ، وطالب في كتاب «تخليص الابريز» بردها إلى مصر ، لأن مصر أخذت الآن في أسباب التمدن والتعلم على منوال بلاد أوربا ، فهي أولى وأحق بما تركه لها سلفها» (٢).

وإذا كان الطهطاوي وخيرالدين ، قد افتتنا بالحرية الفرنسية وبما شاهداه من عدل وقانون وإنصاف وحرية نشر ، فإننا نجد محمد فريد(٣) يقدم وجهة نظر منصفة ، فيعلق على تلك الحضارة ، وعلى ما فيها من عدل وحرية .. الخ ، فيقول: «يعامَلُ المسلمون في الجزائر بقوانين مخصوصة في غاية الشدة والصرامة، فهم محرومون من حرية الكتابة وحرية الاجتماع، بل من حرية السفر والانتقال وحرية مطالعة الكتب والجرائد ، نعم يصعب على الذي يعرف حب الفرنساويين للحرية والمساواة، ويرى هذه الألفاظ منقوشة على أبواب جميع المصالح والإدارات الأميرية أن يصدق ذلك، ولكن من يتكلف مشقة زيارة بلاد الجزائر ، يتحقق أن ما هو جائز في بلاد فرنسا غير مباح للمسلمين في

---

١) انظر: تخليص الابريز ص ١٧٠ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ والمرجع السابق ص ٣٠.

٢) انظر: المرجع السابق ص ١٧٧ ، ويمكن الرجوع إلى محمد فريد في كتابه «من مصر إلى مصر» ص ١٥٤ - ١٦٢.

٣) (الرحالون العرب) للدكتورة نازك سابايارد ، ص ١٧٦ عن كتاب (من مصر إلى مصر) لمحمد فريد من ص ٦٦ الى ص ٧٦.

المستعمرات ، وإن كان مباحاً للفرنساويين أو المتفرنسين»(١). فأكد محمد فريد، أن الفرنسيين الذين ينتقدون (ظلم الدولة العلية) ليسوا بأقل استبداداً منها.

وقد رأى محمد فريد كذلك - وشاركه في رأيه هذا المويلحي(٢) - أن الغربيين يدعون هذه المبادىء فقط ليفتنوا الشرقيين ، فيتخلى هؤلاء عن مبادىء حضارتهم ليعتنقوا ما يظنونه أفضل وأرقى وأعدل ، وإذا بهم قد خسروا كل شيء: خسروا الحرية والإخاء والمساواة التي خلبتهم في الحضارة الغربية، وخسروا القيم الإنسانية الكامنة في الحضارة الشرقية، والتي كانت السبب في خلود هذه الحضارة عبر الأجيال(٣).

وإذا كان التأثر الثقافي قد ظهرت بعض ملامحه على رفاعة وخير الدين مع أنهما من المسلمين ، فإنه قد وضح وارتفعت له راية عند جرجي زيدان ، وبطرس البستاني ، وسليم تقلا، وفرنسيس فتح الله ، وغيرهم. ثم خلف من بعد هؤلاء خلف أخلصوا لهذا الفن ، وانقطعوا له ، وكشفوا عن وجوههم بغير حياء ولا خجل. نأخذ مثلاً من هؤلاء: (قاسم أمين) الذي تجلى عليه أثر الثقافة الغربية كأوضح ما يكون ، حين دعا إلى نبذ كل العادات السابقة ، والانتماء صراحة إلى الثقافة الأوربية. وتجلى ذلك بوضوح في كتابه (تحرير المرأة) سنة ١٨٩٩، وكتابه الثاني (المرأة الجديدة) سنة ١٩٠٠، أما الكتاب الأول، فقد دعا فيه إلى سفور المرأة، معللاً ذلك بأنها تعاليم بالية ، وأن السفور ليس فيه خروج عن الدين(٤). ثم قرر أن الشريعة الإسلامية إنما هي كليات عامة لم تعد أن تكون شرعاً عاماً يمكن أن يجدد في كل زمان حسب كل أمة وما يوافق مصالحها. أما الأحكام المبنية على ما

---

١) محمد فريد ، من زعماء الحركة الوطنية في مصر إبان الحرب العالمية الأولى ، ويعتبر من العناصر ذات الارتباط الشديد بالإسلام غيرة على تعاليم الإسلام برزت في مواقف كثيرة. انظر «الاعلام» للزركلي، ج٦.

٢) الدكتورة (نازك سابايارد) في كتابها «الرحالون العرب» صفحة ١٧٧ راجع : من مصر إلى مصر» لمحمد فريد صفحة ١٥٤.

٣) انظر: المرجع السابق ، ص ١٧٧ ، ومن مصر الى مصر ص ١٥٤ - ١٦٢.

٤) انظر بتصرف: (تحرير المرأة) قاسم أمين ، طبع مصر.

يجري من العادات والمعاملات، فهي قابلة للتغيير على حسب الأحوال والأزمان، وكل ما تطلبه الشريعة من الناس، هي أن لا يخل هذا التغيير بأصل من أصولها العامة. (١).

ثم تبنى الفكر الغربي في كتابه هذا في قضايا السفور، وفي اشتغال المرأة وخروجها إلى الأعمال العامة، وتعدد الزوجات والطلاق(٢). فقد تبنى مذهب الغربيين في كل هذه القضايا، زاعماً أن هذا هو مذهب الإسلام، وأن هذا هو فهمه للإسلام. وأما كتابه الثاني «المرأة الجديدة» فقد رفض المسلمات والأعراف السابقة، سواء جاءت من طريق الدين أم من غير طريقه، وأوحى إلى الناس أنه لايقبل إلا مايأتي عن طريق التجربة ويوافق العصر، وبغير علم سمى أسلوبه هذا «الأسلوب العلمي» ثم دعا في كتابه صراحة إلى الأخذ بأساليب الحضارة الغربية، ثم يهاجم المعجبين والمتمسكين بالإسلام وتعاليمه، فيقول: «هذا هو الداء الذي يلزم أن نبادر إلى علاجه، وليس له دواء إلا أننا نربي أولادنا على أن يتعرفوا شؤون المدنية الغربية، ويقفوا على أصولها وفروعها وآثارها، إذا أتى ذلك الحين - ونرجو أن لايكون بعيداً - فقد انجلت الحقيقة أمام أعيننا ساطعة سطوع الشمس، وعرفنا قيمة التمدن الغربي، وتيقنا أنه من المستحيل أن يتم إصلاح أحوالنا... إلى أن يقول: هذا هو الذي جعلنا نضرب الأمثال بالأوربيين ونشيد بتقاليدهم، وحملنا على أن نستلفت الأنظار إلى المرأة الأوربية»(٣).

وكان لقول هذا الداعي أثر في نساء مصر، فقامت إحدى النساء في مصر وتزعمت هذه الحركة النسوية، (هدى شعراوي) وتجرأت هذه المتزعمة على مالم تتجرأ عليه امرأة في مصر من قبل، فسافرت إلى باريس وإلى أمريكا لتدرس

---

١) المصدر السابق، صفحة ١٧٠.

٢) صابر طعيمه: (أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي) عالم الكتب، عام ١٩٨٣، صفحة ٤٣.

٣) «قاسم أمين: (المرأة الجديدة)، ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

شؤون المرأة، وأخذت تدلي بالتصريحات والأحاديث لمندوبي الصحف(١). وهكذا تشبعت هذه الفئة بالأفكار المستوردة ، وكانوا صدى للمستشرقين ، وأبواقاً للغزو الفكري ، ينشرون مايملى عليهم ، ويذيعون مايراد منهم بكل تفان، وقد تزامن أثر ذلك الخلل والاضطراب مع وجود عناصر قيادية تعمل على عزل الإسلام عن أن يكون أداة التعبير في هذا الاحتكاك ، وما أقبل منتصف القرن التاسع عشر إلا وقد(٢) تخلفت الشعوب الإسلامية عن ركب الحضارة والتقدم العلمي ، ونسيت تراثها ، ونهضتها ، وعزتها ، وعالمها ، بل عقلها ، وصاحبها مع هذا ضيق في الفكر ، وتعطيل للقوى الفطرية(٣) وجناية على تعاليم الإسلام ، وسوء تفسير لتعاليمه، التي تحث على استخدام العقل والتفكير في الكون واقتباس الصالح النافع، وتطوير المفيد والحسن، وإعداد القوى الممكنة للدفاع عن الدين والديار وإرهاب العدو ، وتسخير كل شيء ، والاستفادة منه لنفع الإنسان وسعادته(٤).

وواكب هذا انحطاطٌ في القيم ودعوات إلى الركون إلى المتع والعبث بالمال إلى حد السفه والجنون والترف والفجور ، حتى كان قواد بعض بلاد العرب والمسلمين ، سواء في ذلك العرب والعجم ، تروى قصصهم المضحكة في كل ناد وكل صحيفة ، مع جهل ضارب ونفاق ناشب أظفاره ، وفساد في كل مجتمع وناد ، وتصارع على كل تافه وخسيس من المادة ، وخراب للذمم ، وبيع للشرف ، وكره للقيم ، وضياع للحق ، وهضم للحقوق ، وذبح للفضيلة (٥).

«وكان وضع كثير من الأقطار الإسلامية كما صوره شاعر تركيا الإسلامي

---

١) محمد محمد حسين: (الاتجاهات الوطنيه في الأدب المعاصر)، طبع مصر، ج٢/٢٣٥.

٢) دكتور جلال يحيى: (المجتمع العربي من الحرب العالمية الأولى إلى العصر الحاضر) القاهرة ، عام ١٩٨٦، صفحة ٣٨٣.

٣) شكيب أرسلان (لماذا تأخر المسلمون) عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، عام ١٩٥٤م ، طبعة رابعة ، صفحة ١٨٣.

٤) دكتور محمد البهي: (المجتمع الإسلامي والتيارات العاصرة) القاهرة ، مكتبة وهبة ، صفحة ٢٦٦.

٥) دكتور محمد محمد حسين: (الإسلام والحضارة الغربية) طبعة المكتب الإسلامي صفحة ١٦٢.

الكبير ، محمد عاكف في إحدى قصائده ، وهو قوله:

«يسألني الناس: إنك كنت في الشرق مدة طويلة ، فما الذي شهدت ياترى؟ وماعسى أن يكون جوابي؟ إننى أقول لهم:

إننى رأيت الشرق من أقصاه ، فما رأيت إلا قرى مقفرة ، وشعوباً لاراعي لها، وجسوراً متهدمة، وأنهاراً معطلة، وشوارع موحشة، إنما رأيت وجوهاً هزيلة متجعدة، وظهوراً منحنية، ورؤوسًا فارغة، وقلوبًا جامدة، وعقولاً منحرفة، رأيت الظلم، والعبودية والبؤس والشقاء، والرياء والفواحش المنكرة المكروهة، والأمراض الفاشية الكثيرة، والغابات المحروقة، والمواقد المنطفئة الباردة، والحقول السبخة القاحلة، والصور القذرة، والأيادي المعطلة، والأرجل المشلولة، رأيت أئمة لاتابع لهم، ورأيت أخاً يعادي أخاه، ورأيت نهارًا لاغاية له ولاهدف، ورأيت ليالي حالكة طويلة لايعقبها صباح مسفر ونهار مشرق»(١).

هذا التخلف أضعف الثقة بالنفس، وأوقف عجلة التقدم والانطلاق في الشعوب الإسلامية ، وجعلها تعتمد في كل شيء على غيرها ، خاصة في عصر انفتحت فيه المغاليق ، وظهرت فيه المخترعات من إذاعة وتلفاز، وتناقل الناس أخبارها ، وغزت تلك الأقطار والديار ودخلت بيوتهم ومخادعهم، بل وقلدوا الغرب في تلك المخترعات وأخذوا عنهم، فكل دولة لها إذاعة ولها تلفاز، ولكنه صنع أجنبي(٢)، بل وثقافة أجنبية ، فمعظم الدول التي تبث البرامج لاتصنع شيئًا، بل تستوردها من غيرها ، إما شراء وإما إهداء أو معونة. ونظرت تلك الدول إلى الإغراء المادي نظرة الرضا والقبول.

---

١) نقلا عن «أبو الحسن الندوي»: (الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية) ص ٣٤ - ٣٥. دار الاعتصام ، القاهرة.

٢) عزت النص (الوطن العربي : الاتجاه السياسي والملامح الاقتصادية) دار اليقظة العربية ، دمشق عام ١٩٥٩م صفحة ٣٢٨.

وقد عبر عن هذا الأستاذ (محمد أسد) الصحفي الأوربي ، الذي تجول في الشرق والعالم الإسلامي ، وزار الجزيرة العربية ، وكانت على حد تعبيره أشبه بالماضي منها بالحاضر، ولم تعرف الأساليب الغربية والمصنوعات الحديثة بعد، يقول: «سألت نفسي فجأة: إلى متى يستطيع العرب أن يحتفظوا بتماسكهم الروحي في وجه الخطر الذي يطبق عليهم بكثير من الخداع والمكر، وبصور لاتعرف الرحمة أو اللين. نحن نعيش في زمن لم يعد الشرق فيه يستطيع أن يبقى ساكناً سلبيًا في وجه الغرب الآخذ بالإطباق عليه، إن آلافاً من القوى - السياسية، والاجتماعية والاقتصادية - تطرق أبواب العالم الإسلامي، فهل يخضع هذا العالم ويستسلم إلى حضارة الغرب، ويفقد خلال التفاعل، أشكاله وأنظمته التقليدية فحسب بل جذوره الروحية أيضاً(١)؟ ومما يلفت النظر ، أن الأستاذ الندوي وهو يعلق على كلام «محمد أسد» في كتابه (الطريق إلى مكة)(٢). يأبى أن تستحدث الأمة العربية والإسلامية شيئًا من أنماط حياتها الاقتصادية أو الاجتماعية حتى ولو كانت عمراناً ومظاهر لهذا العمران من أدوات ووسائل وخدمات ، طالما كانت عن طريق الغرب ودون تمحيص وتروّ، فيقول معقباً: نعم لم تطل هذه الفترة، لم تلبث هذه البلاد المقدسة (يقصد مكة والمدينة) أن غزتها الحضارة الغربية ، وتدفق فيها سيل المصنوعات الحديثة والمستوردات الغربية ، أكثروا من أسباب الترف والكماليات ، فشحنت الأسواق وملئت البيوت، وقضت على التقشف في الحياة، وصفات الفتوة والفروسية التي عرف بها العرب من قديم الزمان، وكانت من أسباب قوتهم وانتصارهم ، وظهر اتصال الجزيرة بالغرب عن طريق الحضارة والثقافة والسياسة ، وعن طريق البترول، وكان هذا الاتصال وهذا الاقتباس من الغرب في مجال الحضارة والتجارة والثقافة، عن ارتجال وتهور، من غير تفكير هادىء وتصميم سابق ، فأصبح هذا الاستسلام الذي تخوف منه الأستاذ محمد

---

١) محمد أسد: (الطريق إلى مكة) ، طبع بيروت عام ١٩٥٦، ص ١٤٠ نقلاً عن «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية في الأقطار الإسلامية» للندوي ، مرجع سابق، ص١٦.

٢) ظهر كتاب محمد أسد في طبعات تالية في القاهرة ودمشق، باسم: الطريق إلى الإسلام، الطبعة الثالثة، دار العلم للملايين، بيروت ١٩٦٨م.

أسد أمرًا واقعًا ، وأصبحت الجذور الروحية ـ فضلاً عن الأشكال والأنظمة التقليدية - مهددة(١).

وقد استرسل الشيخ الندوي معقبًا على كلامه حول هذه الفترة، فقال: «ولن تطول هذه الفترة السلبية في أي قطر من أقطار الشرق ، لأن التقاليد والعادات والجهاز الاجتماعي أو الإداري الذي ليس وراءه عقيدة راسخة قائمة على فقه وبصيرة ، وليس معه ذكاء وألمعية ومقدرة كافية على تطبيق الحقائق والمبادىء الدينية الخالدة على الحياة المتطورة وحاجتها الجديدة، والتمييز بين مايصلح للاقتباس من الحضارة الجديدة ومنتجاتها ومالايصلح ، لايستطيع أن يقف طويلاً في وجه الحضارة العارمة، وكل قطب أو قيادة تمني نفسها بالاحتفاظ بالقديم، والانحصار في دائرته من غير هذه المقومات التي ذكرناها ، ومن غير إيمان جديد قوي وعقل واع منتج ، مهددة بالانهيار عاجلاً أو آجلا. وإذا لم يكن الاقتباس من الحضارة الغربية ومنتجاتها عن إرادة وتصميم وباختيار وتمييز عن فقه وبصيرة هجمت على هذا القطر أو المجتمع غصبًا، وعلى الرغم من قادته وولاة الامر فيه، وعلى الرغم من العلماء وزعماء الدين، ورحب بها أهل البلاد وفتحوا لها الأبواب، والتهموها ـ بصالحها وفاسدها ـ في نهامة وجشع ، واكتسحت القيم الدينية والخلقية ، وغُلِبَ قادة البلاد أو ولاتهم على أمرهم ، وأفلت منهم الزمام إلى آخر الأبد(٢). ثم يقول مسترسلاً: إن التخلف العقلي لايكمن في عدم الذهاب إلى الجامعات واكتساب المعارف فقط ، بقدر مايكمن في التبلد والخمول، والنوم، والرضا بالدون ، وموت الهمة. وموقف الإنسان من الحياة ومن الحضارة وأدوات الترف والزينة، تحدده همته وتجاربه وذكاؤه وقواه العقلية والمعنوية ، كما تحدده كذلك تربيته ومانشأ عليه من قواعد أخلاقية وسلوكية ، فمن المعروف أن من يولد في مهاد النعمة وبيوت الحسب ، ثم تحسن تربيته ، يكون أبعد عن

---

١) أبو الحسن الندوي (الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية) صفحة ١٦ - ١٧ طبع دار الندوة لبنان. ١٣٨٥هـ/١٩٦٥م.

٢) المرجع السابق، ص ٢١، ٢٢.

مضار استخدام الحضارة ووسائل الترف ، ولكن الذين لايقيمون للتربية وزناً ، أو الشعوب التي أهملت تلك الخاصية ، نشأ فيها نوعان من الناس(١): **الأول:** غني مترف ، ماإن برز له المال حتى استعمله في إهلاك نفسه ومجتمعه والجناية على قيمه وخلقه ، وإتلاف صحته وبدنه ، فبدد طاقته ، وأفسد أمته ، وأتلف قوته ، لايفكر في غاية ، ولايسعى إلى هدف. **والثاني:** فقير كسول ، لايكاد يحصل على قوت يومه ، ومع ذلك تجدهم كسالى مسترخين على الكراسي ، بل على الأرض ، يدخنون السجائر والمخدرات ، ويتبعونها بأكواب الشاي الأسود ، ويتلفون المال الذي يحتاجه أولادهم للطعام في المكيفات وجلسات السوء ، هازلين مع من على شاكلتهم، وهذا أيضاً لايفكر في غاية ، ولايسعى إلى هدف. ومع هذا تجد لهذه الأمم رعاة لايريدون للغني أن يرعوي ، ولايحبون للفقير أن يفيق، لأنهم يحبونهم ساكنين هادئين خاضعين ، وهذه الشعوب يصبح من اليسير توجيهها باليسير من اللهو، إلى أن تفقد شخصيتها وذاتيتها ، وتشرب الكأس حتى الثمالة(٢).

وبعد أن يستعرض الأستاذ الندوي ، مثالاً من أمثلة التحلل في أفغانستان وقع في عام ١٩٦٣ ميلادية ، يقارن ويعقب قائلاً:

وما كان يمكن أن يكون في بلد كأفغانستان المسلم ، كان مثيله أو ماهو أكثر منه يقع في بعض البلاد العربية (٣).

والعجيب الغريب المحير ، أنه في هذه الفترة القلقة من تاريخ المجتمعات الإسلامية خاصة منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، اشتد التركيز على وضع المرأة المسلمة. والمحاولات المحمومة لانتزاعها من الساحة الإسلامية كانت قوية ، يتمثل ذلك فيما يقوله الكاتب اليهودي الأمريكي المعاصر (مروبرجر) في كتابه «العالم العربي اليوم» ، إذ يقول: «إن المرأة المتعلمة هي أبعد أفراد

---

١) أبوالحسن الندوي: «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية» ص ٢٣.

٢) أبوالحسن الندوي: «الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية» مرجع سابق ، ص ٢٣، ٢٤.

٣) الندوي (المصدر السابق) صفحة ٢٤٠.

المجتمع عن تعاليم الدين ، وأقدر أفراد المجتمع على جر المجتمع كله بعيداً عن الدين (١). وجاء في كتاب (الغارة على العالم الإسلامي): وينبغي للمبشرين أن لايقنطوا إذا رأوا نتيجة تبشيرهم للمسلمين ضعيفة ، إذ من المحقق أن المسلمين قد نما في قلوبهم الميل الشديد إلى علوم الأوربيين وتعليم النساء»(٢).

وغني عن البيان ، أن الإسلام جعل العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة ، ولم يكن ليقف في سبيل تعليم المرأة ، ولكنه بطبيعة الحال لم يكن يسمح بتعليم المرأة - ولا الرجل - تعليماً ينفرهما من الله ، ومن منهج الله ، ومن القيم والفضيلة، ويجعلهما ذيلاً للمستعمرين وأهوائهم. ألا ترى معي أن ذلك الغزو كان لإفقاد الأمة شخصيتها، ليسهل بعد ذلك ازدرادها وابتلاعها عسكريًا وثقافيًا، وقد كان مانسمعه اليوم من غزو تلك البلاد وضياعها أولاً على أيدي صنائع هذا الغزو، ثم بتلك الجيوش المتربعة للقضاء على تلك الأمم القضاء النهائي عليها، ولكن أنى لهم ذلك، فإن هناك فئة من الناس نبذوا هذا الغزو الفكري واستعصوا عليه ، هم الآن يستعصون على كل غزو، بل وقاهروه إن شاء الله(٣).

ومع ذلك ، فإن هذا التخلف الفكري والتخلف العقائدي والبعد عن الإسلام يساعد رجال الغزو الحضاري ، أن يسرقوا الأمم الغافلة اللاهية ، ويدمروا روح الرجولة والجد والإيمان ، ويقودوها طواعية إلى الهلاك ، كما تقاد الشاة إلى حتفها بظلفها.

---

١) شاتليه: «الغارة على العالم الاسلامي» لخصها ونقلها: محب الدين الخطيب ، الطبعة الثانية ، الدار السعودية للنشر جدة ، عام ١٣٨٧هـ ، صفحة ٦٤.

٢) شاتليه: «الغارة على العالم الإسلامي» تعليق محب الدين الخطيب ، المرجع السابق ، صفحة ٨٠.

٣) البهي الخولي: «الاشتراكية في المجتمع الإسلامي» القاهرة ، مكتبة وهبة ، طبعة أولى ، ص ٩٣.

صراع الأفكار إبان الاحتكاك العربي بالغرب :

مما لا شك فيه ، أن العقائد في الأمم ، تقف سدوداً بينها وبين الأفكار الوافدة أو المذاهب المقتحمة ، وتمنح استقراراً وثباتاً للإنسان في الحياة... وخاصة العقيدة الإسلامية ، لأنها عقيدة فطرية جامعة تحيط بكل صغيرة وكبيرة ، وصدق الله العظيم: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾(١). ولهذا كانت العقيدة في المجتمع الإسلامي ميزاناً يزن به المسلم أعماله وأقواله ، يسير ويتصرف تحت ظلالها وفي جنباتها ، ولو أنه التزم بميزان العقيدة ، لقلت أخطاؤه وندرت شطحاته ، وانطلقت قوته بسرعة ، وظهرت موهبته ، واستعصى على كل شيطان رجيم. وكل أفاك أثيم ، لأنه يدور مع الكتاب حيث دار ، وهكذا كان المسلمون في الصدر الأول، قال عامر بن مطر: قال لي حذيفة في كلام: كيف أنت ياعامر بن مطر إذا أخذ الناس طريقاً ، والقرآن طريقاً ، مع أيهما تكون؟ قال عامر: فقلت: مع القرآن أحيا ، ومع القرآن أموت. قال له حذيفة: فأنت إذاً أنت ، قال ابن حزم معلقاً: اللهم إني أقول كما قال عامر: أكون والله مع القرآن أحيا متمسكاً به ، وأموت إن شاء الله متمسكاً به، ولا أبالي بمن سلك غير القرآن ، ولو أنهم أهل الأرض غيري»(٢). والأمة ذات العراقة والقيم والمثل إذا تخلت عن غذائها الروحي وعن عمقها الايماني، تصبح ريشة معلقة في مهب الرياح ، خاصة إذا كانت هذه الأمة هي أمة الإسلام ، إنها عندما تترك الإسلام تكون بذلك قد ضحت بكل شيء ، ولم يبق لها إلا الضياع. يقول جوستاف لوبون: «إن سبب انحطاط الشرق ، هو تركه روح الإسلام ، وتشبثه بالعقائد الباطلة(٣).

لقد كان العرب أذل الناس فصاروا سادتهم بالايمان ، وكانوا أفسد الناس عقائد فصاروا أهدى الناس إيماناً، وكونوّا أعظم أمة عرفها التاريخ. يقول توماس كارليل: «خرجت جيوش رعاة الأمس تقتحم الأرض شرقاً وغرباً وتفتح

١) الأنعام ، الآية ٢٨.

٢) معجم ابن حزم الظاهري ٣٥/١ط دمشق.

٣) مجلة (حضارة الإسلام) عدد شعبان ، ص ١٣٨٧.

باسم الدين الجديد ، وفي خلال قرن من الزمان قضت على القوى العظمى وملكت الأرض من تحت أرجلهم. إنها معجزة ، ولولا أنها حقيقة تاريخية لقلت : إنها خرافة أو خيال ، لقد كانت صعقة أشبه ما تكون بشرارة ملتهبة. ماوقعت على كثبان كسولة من رمال الصحراء ، ولكن على جبال من البارود ، وتفجرت مرة واحدة ، فعم نورها الآفاق من هضاب الهند وحتى سهول الأندلس» (١).

وهذه العقيدة الشابة القوية ، ما زالت كما كانت ملتهبة ، تعمل عملها ، وهي على استعداد أن تعيد المعجزة وتصنع التاريخ. يقول «إميل درمنجهم» في كتابه «القيم الخالدة في الإسلام» : «إن قيمة الأمة الإسلامية ليست فقط في أثرها التاريخي ، وهو تغيير نظم الحكم على ضفاف البحر الأبيض المتوسط ، بل في أنها لا تزال إلى اليوم حية قوية ، بل لقد كتب لها الخلود والبقاء أبد الدهر»(٢).

ولهذا حرص أعداء الإسلام أن يلبسوا على المسلمين دينهم ، وأن يسلبوا منهم فاعليته ويغتصبوا قوته، بأن يدخلوا في روع الناس أن الإسلام عقيدة في القلب، أو على أكثر التقديرات وأحسن الأحوال ، فهو إسلام يصلي فيه الإنسان ويصوم، أما ما وراء ذلك فتعب وتعسف ليس له لزوم. إنهم يريدون تجريد السلوك للمسلم من ضوابط علاقته بربه (٣).

يريدون أن يتسلوا بالسينما والفيديو - ولو كانت فاضحة - وبالرقص والأغاني والفن ، ويريدون أن يكذبوا ، ويغتابوا ، ويضللوا ، ويغشوا ، ويدجلوا بحرية ، ولا رقيب ولا حسيب ، ولا حرام ولا حلال.

---

١) المرجع السابق (عدد شعبان) سنة ١٣٨٧.

٢) عبدالفتاح مقلد الغنيمي: (الإسلام والثقافة العربية في أوربا) دار الفكر العربي ، القاهرة عام ١٩٧٠، ص ١٩١.

٣) د. توفيق يوسف الواعي : (الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية) مرجع سابق ، صفحات ٧٠١-٧٠٧ بتصرف.

يريدون أن يستمتعوا بالجنس ، ويتاجروا بمفاتن المرأة في الطرقات والنوادي ، ولا أحد ينتقد التبرج ، أو يتكلم عن الأعراض والحرمات أو يعكر الصفو الجميل.

يريدون النوم في دعة ، والعيش في رغد ، والجلوس في استرخاء، فإذا حذرهم أحد من خطر يتهددهم ، أو دعاهم إلى عمل أو جلد أو تقشف أو عدل أو رحمة ، فإنما هو مخرب ، يجب أن يؤخذ على يديه. أما أن يقوم بين الناس أحد يدعو إلى عقيدة يصلي بموجبها الإنسان ويصوم ، وتصبح حقيقة تحكم سلوك الناس وتصرفهم ومجتمعهم ، وتكون حياة تعاش في الملبس والمأكل ، في البيت ، وفي المجتمع ، في التصور والسلوك ، في الهدف والغاية ، في الآلام والآمال ، في الدنيا والآخرة ، فإن الحرب تعلن ضده ، تنطلق الأقلام المعادية تتهمه بالبعد عن سماحة الإسلام وعن روح الدين ، وعن صفاء العقيدة ، وعن الصراط المستقيم ، بل يرونه راعي فتنة وداعية تعصب ، وتنطلق أقلام آثمة ضده تقول يجب أن تحصن ضده الأمة ، وأن يُضَيّق عليه الخناق ، ويجب أن تُثار ضده الشبهات والأحقاد ، وأن يبارِكَ هذا كلّه كهنةُ الحضارة الزائفة وأحبار المدنية المكذوبة. وفي ذات الوقت نرى بعض الأقلام المريضة تنطلق وتقول وبصوت عال: يجب أن تدافع المرأة عن حقها ، ومكاسبها ، في المساواة ، وفي الحرية والعري والاختلاط(١).

يجب أن يدافع كتاب الجنس عن بضاعتهم ودعارتهم وأسواقهم، يجب أن يدافع أصحاب الجاه عن جاههم ، وأصحاب المنافع ، وأصحاب القصور العقلى عن جهلهم وحصاد لعبتهم. بل يجب أن يدافع المجتمع كله لأنها حياته ومسئوليته وتراثه وتقدمه وحضارته. بل يجب أن تساق الشاة إلى الجزار ، وهي تغني وتسمع الأنغام ودقات الطبول وأهازيج العرس. كل هذا لا يكون إلا بفراغ روحي، وهدم عقائدي ، وغزو ثقافي منظم ومبرمج ، تسمعه الآذان ، وتطرب له وتراه العين وتسر به ، ويستسيغه الفكر ويهيم به ، وتقبله الشفاه وتسكر به ، وتحلم أحلام الغرور ولكنها: ﴿كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا

---

١) د. توفيق يوسف الواعي (الحضارة الإسلامية مقارنة بالحضارة الغربية) مرجع سابق ، صفحة ٧٠٤ بتصرف.

ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب﴾(١). هذا ، وقد أخذ العداء الصليبي يتحرك ضد الإسلام بثوب فكري في كل الاتجاهات ، واشتغلت الأقلام المعادية بالافتراءات ، وراحوا يطمسون الحقائق ويدبرون المكائد ، ويتصيدون السقطات. ثم يدخلون في روع أنفسهم وفي عاطفة بني جلدتهم أنهم أرقى عنصراً وأفضل عقلاً ، وأنهم أوصياء على البشرية ، وسادة الإنسانية ، وهداتها ، ومرشدوها، ولهذا يقول الدكتور دربول : «إن الغربيين ربوا في عاطفة على أن النصرانية أرقى بكثير من الإسلام ، ونحن ندعو المسلمين بالكافرين ، ولهم الحق أن يردوا هذا النعت ، وبهذا لا يرجى أن تقوم بيننا وبينهم صلات إخاء وحب».

وقال وليم غيفورد بلغراف الإنجليزي ، المسمى بالحرباء ، الكلمة المشهورة التي يلخص فيها عداء الغربيين للإسلام : «متى توارى القرآن ومدينة مكة عن بلاد العرب ، يمكننا حينئذ أن نرى العربي يتدرج في سبيل الحضارة ، التي لم يبعده عنها إلا محمد وكتابه» (٢).

ويوضح هذا العداء، ويذكر بعض أسبابه ، المستشرق بيكر ، فيقول : «إن هناك عداء من النصرانية للإسلام ، بسبب أن الإسلام عندما انتشر في العصور الوسطى ، أقام سداً منيعا في وجه الاستعمار وانتشار النصرانية ، ثم امتد إلى البلاد التي كانت خاضعة لصولجانها» (٣).

ويقول في هذا المعنى لورنس براون : «إن الخطر الحقيقي كامن في نظام الإسلام ، وفي قدرته على التوسع والإخضاع ، وفي حيويته ، إنه الجدار الوحيد

---

١) سورة النور ، الآية ٣٩.

٢) قالها وليم جيفورد في مؤتمر القاهرة للتنصير المنعقد ١٣٢٤هـ - ١٩٠٦هـ ، في منزل أحمد عرابي الذي صادره الانجليز بعد ثورته ، انظر: على جريشة ومحمد شريف الزيبق: «أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي»ص ٣٠

٣) مجلة (أخبار العالم الإسلامي) ذو القعدة ١٣٩٩هـ.

في وجه الاستعمار الغربي ...» (١).

ثم بين أن خطر المسلمين ، هو الخطر العالمي الوحيد في هذا العصر الذي يجب أن تجتمع له القوى ، وتجيش له الجيوش ، وتلتفت إليه الأنظار ، فيقول - حاكياً آراء المنصرين -: «إن القضية الإسلامية تختلف عن القضية اليهودية. إن المسلمين يختلفون عن اليهود في دينهم ، إنه دين دعوة. إن الإسلام ينتشر بين النصارى أنفسهم وبين غير النصارى ، ثم إن المسلمين كان لهم كفاح طويل في أوروبا فأخضعوها في مناسبات كثيرة. على أن الفرق الأساسي بين المسلمين واليهود - كما يراه المبشرون - هو أن المسلمين لم يكونوا يوماً ما أقلية موطوءة بالأقدام. ثم يقول: إننا من أجل ذلك نرى المبشرين ينصرون اليهود على المسلمين في فلسطين».

ثم يعلن لورنس براون رأيه الخاص ، فيقول: «لقد كنا نخوف من قبل بالخطر اليهودي. والخطر الأصفر (باليابان وتزعمها على الصين)، وبالخطر البلشفي ، إلا أن هذا التخويف كله لم يتفق (لم نجده ولم يتحقق) كما تخيلناه ، إننا وجدنا اليهود أصدقاء لنا ، وعلى هذا يكون كل مضطهد لهم عدونا الألد. ثم رأينا البلاشفة حلفاء لنا. أما الشعوب الصفر فإن هناك دولاً ديمقراطية كبيرة تتكفل بمقاومتها....... ولكن الخطر الحقيقي كامن في نظام الإسلام»(٢).

ولقد اشترك الاستعمار الغربي والجهد التبشيري والحقد الصليبى في حرب المسلمين وتشتيت تراثهم ، ونهب ديارهم ، يخيم عليهم سحابة سوداء من البغضاء والكراهية ، يتمثل هذا فيما حدث عام ١٩١٨م ، عندما دخل اللورد اللنبى القدس ، وأعلن : «الآن انتهت الحروب الصليبية» وقد نجح اللنبي حيث أخفق: «ريتشارو قلب الأسد» ولولا انتصار الجنرال اللنبي لما كان زرع إسرائيل ممكناً

---

١) عمر فروخ والخالدى: (التبشير والاستعمار) ص ١٨٤ المكتبة العصرية ، بيروت.

٢) مصطفى الخالدي ، عمر فروخ: «التبشير والاستعمار في البلاد العربية» المرجع السابق صفحة ١٨٤

في قلب العالم الإسلامي والعربي ؛ وبالحقد نفسه الذي صدر من الجنرال الإنجليزي ، كان مسلك الجنرال الفرنسي "غورو" - قائد الجيوش الفرنسية في دمشق - حيث ذهب إلى قبر صلاح الدين ، بعد أن جاء راكباً سيارة مكشوفة ، وترجل إلى القبر ، وقال قولته المشهورة: "نحن هنا يا صلاح الدين" وفي اليوم التالي عمل الشيء نفسه في حمص ، حيث ذهب إلى قبر "خالد بن الوليد"رضي الله عنه ، وقال : "نحن هنا يا خالد".

إن جذور هذا الحقد قديمة ضاربة في أعماق التاريخ ، تظهر عند ضعف المسلمين وانكسارهم ، حقداً يخرج من صدر واحد ولسان واحد ، وإن اختلفت الجنسيات والديار والمشارب ، كأنهم كما قال القرآن : ﴿أتواصوا به بل هم قوم طاغون﴾ (١). وفي التعبير عن حمّى الحقد الصليبي الضارب في أعماق التاريخ ضد الإسلام ، يقول "كيمون" المستشرق الفرنسي في كتابه "باثولوجيا الإسلام": "إن الديانة المحمدية جذام تفشى بين الناس ، وأخذ يفتك بهم فتكاً ذريعاً ، بل هو مرض مريع ، وشلل عام ، وجنون ذهولي ، يبعث الإنسان على الخمول والكسل ، ولا يوقظه منهما إلا ليسفك الدماء ، ويدمن على معاقرة الخمور ، ويجمح في القبائح، وما قبر محمد إلا عمود كهربائي يبعث الجنون في رؤوس المسلمين ويلجئهم إلى الإتيان بمظاهر الصرع العامة، والذهول العقلي ، وتكرار لفظة: «الله» إلى ما لا نهاية ، والتعود على عادات تنقلب إلى طباع أصلية ، ككراهة لحم الخنزير والنبيذ والموسيقى ، وترتيب ما يستنبط من أفكار القسوة والفجور في الذات"(٢).

وهذا الحقد ، كان سبباً قوياً في الإغارة على المسلمين بشتى الأساليب والطرق والأشكال والألوان ، وما زالت تلك الموجة تعلو وتشتد وتمتد ثقافياً وفكرياً لتمهد للجيوش والطائرات والصواريخ والأساطيل.

وهكذا كشف الغرب الأوربي عن صليبيته المتأصله في جذوره ، ومهما قيل حول وجود بعض المستشرقين المنصفين ، فإن الروح العامه كانت تتأجج حقداً

---

١) سورة الذاريات ، الآية ٥٣.

٢) محمد البهي: (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) عن تاريخ الإمام ج٢ / ص ٩. مكتبة وهبة ، طبعة حادية عشرة، صفحة ٥٥.

على الإسلام. وهذه الروح التي انتشرت من الفكر - عبر وسائله المختلفه - إلى المخططين والمنفذين دفعت الغرب إلى أن يرفض أي حوار حضاري أو ثقافي أو عقدي مع الإسلام ونظمه ، بل ركز على الصراع العنيف في شتى المجالات السياسية والعسكرية والفكرية والتربوية والإعلامية.

وبعد هذا المدخل الذي تحدثنا فيه عن المراحل الأولى للاحتكاك العربي بالفكر الغربي الحديث ، وماتبع ذلك من صراع فكري ، نتناول في ضوء مايقتضيه المنهج ، مباحث هذا الفصل على النحو الآتي:

١ - **المبحث الأول:** ظهور الفكر المادي المعاصر والتوجيه لمناهجه في البلاد العربية.

٢ - **المبحث الثاني:** دعوى جذور الفكر المادي في تراث المسلمين.

٣ - **المبحث الثالث:** الأقليات الدينية وأثرها في تسرب الفكر المادي المعاصر.

المبحث الأول

ظهور الفكر المادي المعاصر والتوجيه لمناهجه

فـــي البـــلاد العربيـــة

أولاً : عوامــل ظهور الفكــر المـادي المعاصر :

من المعروف أن العالم العربي والإسلامي منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي (الثالث عشر للهجرة) قد أصيب بنوع من الركود الحضاري والتبلد الفكري في مواجهة العديد من المخاطر المحدقة، والمخازي التي وثبت على الحياة الإسلامية في بلاد العرب والعجم على السواء، وباستثناء تلك الومضات المضيئة والدعوات الملتاعة التي انطلقت هنا أو هناك، فإن الرأي العام المسلم لم يكن - بسبب جسامة الغيبوبة التي أصابته - يبالي بالركود الذي أصابه، وبالأخطار الفكرية التي تفد إليه، ففي محيط الفكر الإسلامي توقف مثلاً الاجتهاد الفقهي في معالجة القضايا المستجدة التي بدأت تطل على المسلمين مع الحملة الفرنسية وبعدها(١).

وعندما ضاقت دائرة الاجتهاد في الفقه الإسلامي لدى المسلمين طوال القرن المنصرم، فعجزت عن أن تعالج أحداث الحياة المستجدة، وأن تعالج المتغيرات بروح الإسلام وتشريعه وعدله، لجأت معظم بلاد المسلمين إلى الغرب لتحديث بلاد المسلمين على نمط الحياة الغربية، مثلما حدث فعلاً من الدولة العثمانية ،عندما طلبت من ملوك أوربا إيفاد مندوبين يتولون تدريب الجيش الإسلامي، وإصلاح الجهاز الإداري، ووضع الأسس الفكرية والتنظيمية لتقسيم

---

١) الدكتور عفت الشرقاوي: (الفكر الديني في مواجهة العصر) دار العودة، بيروت، الطبعة الثانية، عام ١٩٧٩م، صفحة ٢٣٥.

الولايات ، وتحديد مسوؤليات الولاة والقضاة[1].

ولم تكن محنة المسلمين بالركود الذي أصابهم في القرن التاسع عشر الميلادي ، قد بدأت من فراغ ، أو وقعت عليهم فجأة ، بل أصابهم الركود العقلي مبكراً على الرغم من صيحة التوحيد التي انبثقت في الجزيرة العربية على يد شيخ الإسلام الشيخ محمد بن عبدالوهاب - رحمه الله - وتأثر حركات دينية عديدة بها ، إذ سرعان ما عملت القوى المعادية للإسلام على حصر تأثيرها : فمعظم علوم الإسلام قد أصابها الركود مع بداية القرن التاسع الهجري. والحق أن العثمانيين ورثوا العلوم الإسلامية والعربية بعد أن أصابها الركود ، يقول الدكتور فؤاد سزكين: «إن العلوم التي وصلت إلى العثمانيين كانت قد أدركت - منذ ما يقرب من قرن - مرحلة الركود والزوال ، فهذا ما لم يشعر به العثمانيون ، وكان هذا صعباً في نظرهم في ذلك الوقت. وبينما كان الشعور بالأولية والولوع في ميدان العلم ، قد تطور في العالم الغربي المسيحي ، وأصبح هذا الموقف مشجعاً للناس على مناهضة العرب بصورة وضحت أواخر القرن الثالث عشر الميلادي ، يتكون لدى الباحث الانطباع أن أعلى مرتبة من العلوم كان العالم الإسلامي يسعى منذ القرن التاسع الهجري إلى الوصول إليها ، عبارة عن مجرد الإحاطة والاحتفاظ بأكبر قدر ممكن من تراث الأسلاف. وقليلاً ما يصادف الباحث عند المسلمين ابتداء من ذلك الوقت الشعور الواضح بضرورة تطوير هذا الميراث تطويرا جوهرياً»[2]. فإذا ما أضيف إلى هذه الاعتبارات ، أنه قد مضى قرنان على العثمانيين في أثناء حكمهم قسماً كبيراً من العالم عسكرياً ، ثم وقعوا في الوهن والضعف في النواحي العسكرية والسياسية والاقتصادية ، فحاولوا أن يغيروا بطريقتهم الخاصة ، وأن يجددوا بعض المؤسسات ، ولكنهم لم يكن في مقدرتهم أن يروا بوضوح أن هذا التأخر مرجعه في الأصل إلى تأخر العلم ،

---

١) سفر عبدالرحمن الحوالي: ((العلمانية: نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة)) ، دار مكة للطباعة والنشر ، ط١/١٤٠٢ - ١٩٨٢م ص ٥١٤.

٢) فؤاد سزكين ، «أسباب ركود الحضارة الإسلامية» دار الفكر ، بيروت ، لبنان عام ١٩٧٦، ص ١٤ ، ١٨.

وانحطاط مستوى العلماء ، أو بتعبير آخر: إنهم بدأوا يرون الأعراض دون العلل(١).

وكان من البداهة وقد أصبح المسلمون على هذا المستوى من الفراغ العقلي والروحي ، ووصلوا إلى هذا المستوى من الارتجال والفوضوية ، أن يغتنم أعداء المسلمين هذا الهوان الذي حل بأمة الإسلام ، ومن خلال الاحتكاك الثقافي والتعليمي الذي انقض به الغرب على بلاد المسلمين عبر الوسائل والميادين التي كان منها المعونات المادية والعينية ، مثل المدارس والإرساليات والمعاهد التعليمية ومراكز التبشير بالفكر الغربي ، فأخذوا على عاتقهم مهمة تربية أجيال خالية الوفاض من زاد الحقائق الإسلامية ، مقنعين إياهم أن سبب ضعفهم وتخلفهم ، ناتج عن هذا الدين. وأي دين أصبح في نظر الناس؟ إنه دين التصوف بمفهومه المنحرف والدروشة التي رسمها مشايخ الطرق من صلوات وأوراد وخنوع وهوان واستسلام للواقع المرير ، بحجة الرضا بقضاء الله وقدره، وعدم العمل بحجة التوكل على الله(٢).

دين أصبح في نظر الناس متمثلاً في البدع ، والأضرحة ، والمشاهد ، والمزارات ، وتقديس الموتى ، والتوسل بهم في جلب النفع ودفع الضرر.

هكذا أصبح مفهوم الدين عند الناس - إلا من رحم الله - وهكذا استغل أعداء الإسلام الموقف ، وبالمقابل زينوا للناشئة ، أن النظم الاجتماعية الحقة، وكذلك التعليمية والتربوية والسياسية .. وغيرها، هي التي أقامت أوروبا ، وأن المسلمين سيبقون على تخلفهم وجهلهم لا يرجى لهم قيام ، إلا أن يستمدوا فكرهم ونظمهم من أوروبا ويتركوا الإسلام جانباً(٣).

---

١) المصدر السابق ص ١٩.

٢) أحمد أمين (زعماء الإصلاح في العصر الحديث) دار الكتاب اللبناني ص ٢٢٥.

٣) المرجع السابق صفحة ٢١٨.

وأثمرت تلك السياسة الخبيثة ، فتخرجت أجيال في العالم الإسلامي استعبدت للغرب المسيحي ، أجيال عميت أبصارهم وتعطلت عقولهم وأخذت لا ترى إلا من خلال المنظور الغربي(١).

ومما يجب أن نشير إليه بنوع من التفصيل ، أن المناخ السياسي والفكري الذي فقد فيه المسلم توازنه ، بحيث أتيح لدعاة الفكر المادي الجهر بدعوتهم ، وتقبل قطاعات من المسلمين «الفكرة المادية الغربية» على ما تنطوي عليه من عداوة حقة للإسلام ، أن الذين دعوا أو قادوا العمل لتهيئة العقل العربي المسلم ليتقبل بعض أبنائه الفكرة المادية بضروبها المختلفة من مادية وعلمانية ، كانوا - بالطبع - من غير المسلمين الذين نشطوا ضد الإسلام والمسلمين ، منذ مطلع القرن العشرين. وكانت البداية الجادة في العمل المعادي للإسلام ، تتمثل في الجهود المتواصلة التي قام بها يهود «الدونمة» في زعزعة أركان دولة الخلافة ، والعمل على نشر الفساد في تركيا بحيث لم نجد معارضة من الرأي العام المسلم من أجل نصر قضية من قضايا الإسلام ، فعندما دعا دعاة العلمانية والتغريب في تركيا مثلا إلى إلغاء الحجاب للمرأة المسلمة(٢) نجحت الدعوة للسفور عن طريق الصحف والمجلات والمؤتمرات والندوات وغير ذلك من وسائل الدعاية (٣) التي كان من أبرزها مجلات ، مثل: (اجتهاد) التي جهرت بالقول بأن من أسباب تخلف المسلمين الدين والحجاب ، ومجلة (أنجي) (بيوك مجموعة) التي كانت تعبر عن آراء مجموعة من المفكرين الذين حملوا أسماء إسلامية ولم يكونوا أكثر من يهود تستروا باسم الإسلام ، وعملوا في ظل هذا التستر على تهيئة المجال للفكر العلماني(٤).

---

١) ضابط تركى سابق «الرجل الصنم» ، ترجمة عبدالله عبدالرحمن ، بيروت مؤسسة الرسالة ص ١/٣٢٤.

٢) عبدالله سليمان المشوخي: مجتمعنا المعاصر: أسباب ضعفه ووسائل علاجه) مكتبة المنار ، الأردن ، ط١ ، ١٩٨٧م ص ٢١٤.

٣) محمد عمر: (يهود الدونمة) ص ٧، ٨، ٤٠، ٤١، نقلاً عن: الصهيونية ومفهوم الشعب اليهودي للدكتور صابر طعيمه ، دار الجيل ببيروت ، عام ١٩٨٠، صفحة ٣١١.

٤) عبدالله التل: (الأفعى اليهودية في معاقل الإسلام) ، دار الفكر، بيروت، عام ١٩٧١، ص ٧٦.

هذا ، وقد وجد أعداء الإسلام في ظروف العالم الإسلامي الذي كان يضطرب بالسلب أكثر من الايجاب بسبب ضعف دولة الخلافة ، خاصة في ظروف الحرب العالمية الأولى، أن الدعاية عبر الصحف والمجلات تحقق الأهداف المرجوه من إحداث قيم ومفاهيم تكون بديلة عن قيم وأخلاق الإسلام ، فنشطت الدعوة للاختلاط بين الطلبة والطالبات في الجامعة والنادي ، وزعموا أنهم إذا أرادوا شباباً قوياً مسلحاً بالعلم يحترم الإسلام والمسلمين ، حاصلاً على تعليم راق ، فلابد من الاختلاط الذي يولد الحماس ويحقق المساواة(١).

وفي هذه الفترة التي سبقت الحرب العالمية الأولى ، نشطت المحافل الماسونية التي أخذت على عاتقها العمل على إسقاط الخلافة ، وعلى(٢) معاداة الإسلام ، وحمل رسالة العلمانية والتغريب ، وإدخال المذاهب الكافرة للبلاد الإسلامية. وعن طريق هذه المحافل الماسونية جاء اليهود ليعرضوا أموالهم على السلطان عبدالحميد الثانى مقابل السماح لهم ببعض الامتيازات في فلسطين، وفي ذلك يقول السلطان عبدالحميد : «وانتظم يهود العالم ، وسعوا عن طريق المحافل الماسونية في سبيل الأرض الموعودة ، وجاءوا إلي بعد فترة وطلبوا مني أرضا لتوطين اليهود في فلسطين مقابل أموال طائلة ، وبالطبع رفضت»(٣).

ومن الوسائل التي استخدمها اليهود ضد الخلافة العثمانية: الدعاية ، التي صورت الحكم في عاصمة الخلافة أبشع تصوير ، فنجحت تلك الدعاية في أوروبا وفي العالم بأسره ، حيث غدا من الأمور المسلّم بها أن المسلمين الأتراك متوحشون قساة في الفساد والانحلال ، وحين أبرزت قسوة الأتراك وطمست وحشية البلغار واليونان والفرنسيين والإنجليز والروس ، نجحت

---

١) محمد عمر: (يهود الدونمة) ص ٣٩.

٢) صابر طعيمة: (الماسونية ذلك العالم المجهول) ، ط ٥، بيروت، ص ٣٢٥.

٣) (مذكرات السلطان عبدالحميد) ترجمة الدكتور محمد حرب مؤسسة شباب الجامعة ، طبعة ثالثة، صفحة ٦٥، بدون تاريخ.

الدعاية اليهودية في تحريك غرائز الطمع الاستعماري الغربي لابتلاع أجزاء غنية من تركة الرجل المريض ، كما كانوا يسمون سلطان تركيا منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى سقوط الخلافة (١). وصورت الدعاية اليهودية مدحت باشا الماسوني الماكر بطلا من أبطال العالم ، وسمته (أبو الأحرار)(٢)، وسخرت صحف أوروبا وإذاعاتها لتمجيد مدحت باشا حامل لواء الإصلاح والحرية في السلطنة العثمانية ، وهو في حقيقة أمره ماسوني متآمر على الإسلام والمسلمين ، وآلة مخربة مؤذية بأيدي اليهودية العالمية والصليبية الغربية (٣).

والعجيب الغريب ، أن القوى المعادية للإسلام ، كانت تعمل في هذه الفترة على محاور عديدة ، ففي الوقت الذي كان يهود الداخل الذين تستروا باسم الإسلام يخربون كيان دولة الخلافة ، كان يهود الخارج في أوربا يعملون وفق قرارات مؤتمر (بازل) الذي عقد في عام ١٨٩٧م في سبيل حصولهم على أرض فلسطين واستعمارها بقيادة زعيمهم (تيودور هيرتزل) ، وعلى تحريك دول أوروبا ولاسيما إنجلترا ، من أجل التوسط لليهود عند السلطان عبدالحميد لمنحهم فلسطين ، ولقد لاقت دعوة هيرتزل تأييداً قوياً لدى إنجلترا ، يقول (دزموند ستيورت): «إن الدولة الأوربية الوحيدة التي وجد (هيرتزل) فيها تأييداً فورياً هي إنجلترا، التي كانت في ذلك الوقت تحكم ربع سكان العالم ، وتسيطر على ربع مساحته» (٤).

ولم يقتصر الأمر على ذلك ، فلقد حاول اليهود - عن طريق الجمعيات السرية الماسونية - تكوين جمعيات تهدف إلى تمزيق الخلافة العثمانية ، كجمعية الأتراك الشبان أو تركيا الفتاة ، والاتحاد والترقي ، وحول هذه الجمعيات يقول

---

١) دكتور عبدالعزيز الشناوي: (الدولة العثمانية دولة إسلامية مفترى عليها..) ج٣ صفحة ١١٠٥.
٢) مذكرات السلطان عبدالحميد ، ص ٤٤، مرجع سابق.
٣) عبداله التل: «الافعى اليهودية في معاقل الإسلام» ، مرجع سابق، ص ٧٧.
٤) دزموند ستيورات: (تاريخ الشرق الادنى) ، الترجمة العربية ، القاهرة ، سلسلة الألف كتاب ، عام ١٩٥٩، ص ١٥٥.

السلطان عبد الحميد : «لابد للتاريخ يومًا أن يفصح عن ماهية الذين سموا أنفسهم (الأتراك الشبان) أو (تركيا الفتاة) وعن ماسونيتهم ، لقد استطعت أن أعرف من تحقيقاتي أن كلهم تقريبًا من الماسون ، وأنهم منتسبون إلى المحفل الماسوني الإنجليزي ، وكانوا يتلقون معونة مادية من هذا المحفل ، ولابد للتاريخ أن يفصح عن هذه المعونات ، وهل كانت إنسانية أم سياسية؟»(١).

وبسقوط الخلافة وظهور النعرة القومية العنصرية الطورانية التي رفعت شعار الذئب الأغبر (المعبود الوثني للأتراك قبل الإسلام) أصبح المجال مهيأ أمام دعاة التخريب والتغريب في بلاد المسلمين ، ومن ثم تواكب العمل القومي مع دعوة العلمانية ، وإن بدت العلمانية متأخرة قليلاً بعد بزوغ الفكر القومي الذي كان المسرح التاريخي للأفكار العلمانية(٢)، والمادية ، والأداة لكل مدارس الفكر الغربي في البلاد العربية.

---

١) مذكرات السلطان عبدالحميد ، ص ٤٩.

٢) ت أ. لورانس: (أعمدة الحكمة السبعة) ، منشورات الآفاق الجديدة ، بيروت ط٤ ، ١٤٠٠هـ ، ١٩٨٠م، ص ١٠

ولمزيد من التفصيل يراجع: محمد قطب: في كتابه مذاهب فكرية معاصرة ، ص ٥٨١.

ثانيا : التوجيه لمناهج الفكر المادي المعاصر:

نحب أن ننبه إلى أن العالم العربى المعاصر ، كانت تتصارعه أفكار سياسية وفكرية طوال هذا القرن ، شكلت في الأغلب والأعم مناهج تفكيره ، وأثرت في موقف علمائه ومفكريه في ضوء تجارب الاحتكاك الثقافي والحضاري الذي عاشته البلاد العربية غداة إدراكها لعمليات النهضة الأوربية وماصحبها من تيارات ومذاهب وأفكار(١). ونظراً لوجود قوات عسكرية لأوروبا ممثلة في الاحتلال الإنجليزي والفرنسي والايطالي لمعظم الأوطان العربية ، فإن ردود الأفعال جاءت متباينة ومتناقضة أحياناً تجاه الفكر المادي الوافد ، وكما تأثر العالم الإسلامي بعامة من جراء وقوفه على سلبيات النهضة الأوروبية ، فإن البلاد العربية كانت أشد تأثراً.

وقد برزت مواقف أو مناهج عديدة من جراء تسلل الفكر المادي بألوانه وتياراته المختلفة للديار العربية.

وكان من أبرز هذه المواقف ، تلك الاتجاهات التي تمثلت في القوى الفكرية التي اتخذت موقفاً سلبياً أمام الفكر الغربي ، وكل ماانبثق عنه من مؤسسات وأنماط حياة.

وأما القوى الثانية ، أو قل الموقف الثاني ، فهو الذي كان ولايزال في بعض رموزه يدعو (٢) إلى التغريب والأخذ بكل أسباب الحضارة ، خيرها وشرها، سواء مايتعلق بالعلم والصناعة ، أو مايتعلق بالثقافة ، وأسلوب الحياة الروحية والعقلية واللغوية.

كما ظهر بين المثقفين العرب اتجاه ثالث يحاول أن يوفق بين الحضارتين ، ويدعو إلى تقريب مبادئ الإسلام من مثل الحضارة الغربية ، مع الميل إلى تبني الثقافة الغربية ، فهو يعمل على تطوير الإسلام والبحث عن أدلة ذلك من أقوال

---

١) محمود كامل: (الدولة العربية الكبرى) ، دار المعارف ، مصر ، عام ١٩٦٦ ص ٢٩٢.

٢) أبو الحسن الندوي: (الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية) صفحة ٩٦.

مفكري الإسلام ما أمكن.

ثم ظهر أخيراً اتجاه يتمثل في الدعوة إلى احتفاظ المسلمين بإسلامهم حسب القرآن والسنة. والوقوف عند حدود الفكر الإسلامي في منابعه الأصلية، وإعادة تماسك الجماعة الإسلامية، مع الإفادة من خير ما أنجزته المدنية الغربية والعلم الغربي، ومع عدم الأخذ بالثقافة نفسها إلا ماكان منها لا يتعارض مع شخصية الأمة الإسلامية وثقافتها (١).

أما الاتجاه الأول، أي الموقف السلبي، فإننا لم نقف عنده كثيراً، لأنه سوء تفسير للإسلام، الذي يحث على استعمال العقل والتفكير في الكون واقتباس الصالح النافع وإعداد القوة (٢).

أما الاتجاه الثاني، فهو موقف المستسلم للحضارة الغربية، المقلد لها، المؤمن بكل قيمها ومبادئها، الداعي لها بحذافيرها، بعقائدها الأساسية، ومنهاجها الفكرية، وفلسفتها المادية، ونظمها الاقتصادية والسياسية(٣).

وقد وجد لهذا الاتجاه أنصار ومؤيدون في كافة بقاع الإسلام..

وكانت تركيا من بين دول الإسلام أول دولة تتخلى، عن ماضيها الإسلامي بكل مافيه من ثقافة وفكر وتقاليد وأنماط حياة، ومع أن الأتراك كان لهم حركة واسعة الأرجاء، إلا أن الكثيرين من مثقفيهم، كانوا قد فقدوا إلى حد بعيد ثقتهم بأنفسهم، ولم تعد لديهم قوة الإيمان واليقين بما عندهم من مقومات الحياة، فانهاروا تحت تأثير ضربات الثقافة الغربية الفائضة بالروح الجديدة والطاقات العظيمة والثورة الصناعية والعلمية والفكرية (٤). ولم تستطع فئة العلماء القدامى التي لا تدرك شيئا عن المقتضيات الجديدة والتطورات الحديثة أن تقف أمام فئة الجيل الجديد الذي تلقى ثقافته في عواصم أوروبا أو في بعض

---

١) أنور الجندي: (الثقافة العربية، إسلامية أصولها وانتمائها) دار الكتاب اللبناني صفحة ٢٩.

٢) دكتور عبد القادر يوسف: (مستقبل التربية في العالم العربي) صفحة ١٨١.

٣) محمد البهي: (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) مرجع سابق، صفحة ١٩١.

٤) فتحي عثمان: (أضواء على التاريخ الإسلامي) القاهرة، بدون تاريخ، صفحة ٨٥.

الكليات العصرية في تركيا ، فنشئوا على الاستهانة بالدين ، واليأس من مستقبله وكراهة رجاله ، مع تقديس الحضارة الغربية بكل مافيها ، وكانت المؤسسات الرسمية التي تولت السلطة بعد الحرب العالمية الأولى ، اليد المنفذة له. وقد كانت هذه المؤسسات ، مؤمنة كل الايمان بالحضارة الغربية ، وكان هدفها واضحاً ومحدداً ، وهو إقامة دولة على طراز الدول الأوروبية الحديثة ، وكانت تعتقد أن الخلافة العثمانية قامت على أساس الإسلام ، وأن الإسلام بطبيعته عربي ، وتصرفاته عربية[1]. وأنه ينظم الحياة من ولادة الإنسان إلى وفاته ، ويصوغها صياغة خاصة تخنق الطموح في النفس ، ومادام الإسلام منبع الثقافة ودين الدولة فإن الدولة ستكون في خطر ، ولذلك فقد وجهت كفاحها أولاً وأخيراً إلى الدين الإسلامي وكل مايتفرع منه ، لقد ظهر الاتجاه إلى التغريب في مصر - بعد تركيا - قوياً ومتحمساً. والحق أن مصر كانت في بعض الظروف والأحقاب ، ونتيجة احتكاكها المبكر بالحضارة الأوربية وتركيز الأوربيين عليها لمكانتها وتأثيرها، بيئة صالحة لهذه الدعوة ، ولجميع دعوات الاستشراق ، «ومن النادر أن يقرأ الإنسان لعالم مستشرق في الغرب بحثاً أو يعرف له نظرية ، إلا ويجد أديباً أو مؤلفاً في مصر يتبنى هذه النظرية بكل إخلاص ، ويشرحها ويدعو إليها بكل لباقة ، مثل: الأقوال والآراء التي تقول ببشرية القرآن ، وفصل الدين عن السياسة ، وأن الإسلام دين لا دولة ، والدعوة إلى العلمانية ، والشك في مصادر اللغة العربية الأولى ، والشك في قيمة الحديث العلمية ، وإنكار مكانة وحجية السنة في الإسلام، والدعوة إلى مايسمى بتحرير المرأة ومساواتها بالرجل ، وإلى السفور، وكون الفقه الإسلامي مقتبساً من القانون الروماني ، والدعوة إلى إحياء الحضارات السابقة على الإسلام ، وتمجيد العصر الفرعوني ، والدعوة إلى العامية والتأليف فيها، واقتباس الحروف اللاتينية، والتقنين المدني العربي ،

---

١) فؤاد سزكين: (أسباب ركود الحضارة الإسلامية) ، مرجع سابق، صفحة ٨١.

والدعوة إلى القومية والاشتراكية الشيوعية ، إلى غير ذلك (١).

ويضيق بنا البحث في تفصيل الحديث عن رجال هذه الاتجاهات وآرائهم ، ولكننا سنكتفي باستعراض أقوال أحد زعمائها ، وهو الدكتور طه حسين في كتابه: «مستقبل الثقافة في مصر» (٢) الذي صدر عام ١٩٣٨م.

إن موضوع هذا الكتاب ، يدور حول تأكيد مايعتقد مؤلفه من أن صلة المصريين بأوروبا أكثر من صلتهم بالشرق ، وأن المصرية جزء من الثقافة الغربية الأوروبية ، وأن فترة الحكم الإسلامي كله لم تغير من الأمر شيئاً. فالثقافة في مصر كما يقول الدكتور طه: «منذ عصوره الأولى ثقافة عقل ، إن تأثر بشيء فإنما يتأثر بالبحر الأبيض المتوسط ، وإن تبادل المنافع على اختلافها فإنه يتبادلها مع شعوب البحر الأبيض المتوسط».

ومن السخف الذي ليس بعده سخف عل حد تعبير الدكتور طه: «اعتبار مصر جزءاً من الشرق ، واعتبار العقلية المصرية عقلية شرقية كعقلية الهند والصين» وعنده أن العقل المصري عقل غربي صميم (٣).

وكذلك فان حياة المصريين المادية في رأيه أوروبية: «إن حياتنا المادية أوروبية خالصة في الطبقات الراقية ، وهي في الطبقات الأخرى تختلف قرباً وبعداً عن الحياة الأوروبية ، باختلاف الأفراد والجماعات ، وحظوظهم من الثروة وسعة اليد ، ومعنى هذا ، أن المثل الأعلى للمصري في حياته المادية ، إنما هو المثل الأعلى للأوروبي في حياته المادية» (٤).

بل إن حياة المصريين المعنوية في نظره ، أوروبية أيضا: «وحياتنا

---

١) الدكتور محمد محمد حسين: (الاتجاهات الوطنيه في الأدب العربي المعاصر)ج٢/١١٥.

٢) صدرت للدكتور طه حسين مؤخراً مقالات وكتب وتصريحات ، يستنتج البعض منها ، أنه قد عدل عن بعض آرائه ، وقد أكد هذا الدكتور محمد عمارة في محاضرة له في فعاليات مهرجان الجنادرية بقاعة المؤتمرات بفندق الرياض كونتيننتال بعنوان: «مستقبل الثقافة في العالم العربي» في شهر شعبان ١٤١٠هـ.

٣) أنور الجندي: (محاكمة فكر طه حسين) دار الاعتصام ، القاهرة ، عام ١٩٨٤ ، صفحة ٣٤٤.

٤) غازي التوبة: (ماالذي بقي من طه حسين) بيروت ، بدون تاريخ ، صفحة ١٨٦.

المعنوية على اختلاف مظاهرها وألوانها أوروبية خالصة ، فنظام الحكم عندنا أوروبي خالص ، نقلناه من الأوروبيين نقلاً من غير تحرج ولاتردد ، والتعليم عندنا على أي نحو قد أقمنا صرحه ووضعنا برنامجه على النحو الأوروبي الخالص ، ما في ذلك شك ولانزاع ، ونحن نكون أبناءنا في مدارسنا الأولية والثانوية العالية تكويناً أوروبياً لا تشوبه شائبة»(١).

ونختم هذه الأقوال بزبدة الكلام وغاية مايريد المؤلف أن يقذفه في عقول المصريين: «فأما الأن وقد عرفنا تاريخنا ، وأحسسنا أنفسنا ، واستشعرنا القوة والكرامة ، واستيقنا أن ليس بيننا وبين الأوروبيين فرق في الجوهر ولا في الطبع ولا في المزاج ، فإني لا أخاف على المصريين أن يفنوا في الأوروبيين»(٢).

وهكذا ، فإن العقلية المصرية عند طه حسين غربية ، وتقاليد المصريين أوروبية ، ومصر ترتبط بأوروبا لا بالعرب ولا بالإسلام ، ثقافتها لا أثر فيها للثقافة الإسلامية ، لأنها ثقافة يونانية أوروبية ، ولأن مثل المصريين العليا مثل أوروبية ، وحياتهم المادية والمعنوية أوروبية خالصة ، وهو يريد لهم أن يفنوا في أوروبا ويصبحوا جزءاً منها لفظاً ومعنى ، وحقيقة وشكلا ، وكفى لدعاة التغريب أن يظهر بينهم مثل هذا الصوت فترة من الزمن ، حتى وإن كان قد واجهته وحاصرته الآراء والأفكار التي رفضت مقولته وسخرت من أفكارة ، مثلما فعل الدكتور زكي مبارك ، وسعاد جلال ، وحسن البنا (٣).

أما **الاتجاه الثالث** ، وهو اتجاه تطوير الإسلام والتوفيق بينه وبين الثقافة الغربية ، فإنه يرى أن صالح الثقافة والمجتمعات الإسلامية في هذا التطوير، كي يوافق الإسلام الواقع في الحياة العصرية ، وقد بدأ هذا الاتجاه بالشعور بالحاجة إلى مواجهة القضايا الجديده باستنباط أحكام شرعية توافقها ،

---

١) الدكتور طه حسين: (مستقبل الثقافة في مصر) القاهرة ، عام ١٩٤٦م صفحة ١٣٦.

٢) أنور الجندي: (محاكمة فكر طه حسين) صفحة ٣٤٤.

٣) المرجع السابق ، صفحة ٣٤٥.

ثم انتهى بدعوة عامة إلى مهاجمة التقليد والمطالبة بالنظر في التشريع الإسلامي كله دون قيد، وهكذا انفتح الباب على مصراعيه للقادرين وغير القادرين، ولأصحاب البدع ، ولأصحاب الأهواء، وظهرت الآراء التي تجعل الإسلام داخلاً في هذا المذهب أو ذاك من المذاهب السياسية والاجتماعية التي ابتدعتها الحضارة الغربية الحديثة ، وبذلك تحولت دعوة التطوير والاجتهاد في آخر الأمر إلى تطوير الشريعة الإسلامية والتخلي عن كثير من أسس الثقافة الإسلامية ، بحيث تطابق الحضارة الغربية أو تقترب منها إلى أقصى ماتسمح به النصوص والمبادىء من تأويل على أقل تقدير(١).

إن خطر هذا الاتجاه على الإسلام والمجتمع الإسلامي والثقافة الإسلامية في رأي الدكتور محمد محمد حسين ، يأتي من وجهتين: " فهو إفساد للإسلام يشوش قيمه ومفاهيمه الأصلية بإدخال الزيف على الصحيح ، وإثبات الغريب الدخيل وتأكيده ، فبعد أن كان الناس يشاركون في تصاريف الحياة وهم يعرفون أن هذا الذي غلبوا على أمرهم فيه ، يصبح الناس وهم يعتقدون أن ما يفعلونه هو الإسلام، فإذا جاء بعد ذلك من يريد أن يردهم إلى الإسلام الصحيح أنكروا عليه مايقول.

أما الوجه الآخر لضرر التطوير ، وهو الذي يعني أعداء الإسلام فهو أن هذا التطوير سينتهي بالمسلمين إلى الفرقة التي لا اجتماع بعدها ، لأن كل جماعة منهم سوف تذهب في التطوير مذهباً يخالف غيرها من الجماعات. ومع توالي الأيام نجد ثقافة إسلامية تركية ، وهندية ، وإيرانية ، وعربية(٢).

ومن الغريب ، أن يستدرج محمد عبده لمناصرة هذا الاتجاه والداعين إليه، ونلاحظ بهذه المناسبة أن حياة الشيخ محمد عبده تنقسم إلى مرحلتين:

مرحلة الالتصاق الكامل بأستاذه جمال الدين الأفغاني والمناداة بمعظم

---

١) دكتور محمد محمد حسين: (الإسلام والحضارة الغربية) مؤسسة الرسالة ، طبعة ثانية ، عام ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م صفحة ٧٨.

٢) انظر مثلاً: كوفارا: (مائة مشروع لتقسيم تركيا) ، مترجم ، القاهرة ، بدون تاريخ ، صفحة ١٣٣.

آرائه وأفكاره.

ومرحلة تبدأ بعد وفاة الأفغاني ، حيث انفرد فيها الشيخ بموقف خاص ، فقد تحول عن طريق الإصلاح السياسي الذي كان يعمل له أستاذه إلى الوقوف عند الإصلاح الاجتماعي والثقافي ، وبناءً على هذا الخط الجديد ، فقد اعتزل الإسهام في قيادة الجانب الوطني إلى أسلوبه الجديد الذي يعتمد على توضيح الإسلام والدفاع عن الثقافة الإسلامية والتأكيد على أنه دين التطور والتجديد ، وأنه لايتعارض مع المدنية الحديثة ، ومن هذا الأساس انطلق الشيخ إلى تبني مهاجمة التقليد ، والدعوة إلى الاجتهاد وتطوير الإسلام متأثراً في ذلك إلى حد ما بمناهج الحياة الغربية ، وتمثل ذلك عنده حين دعا إلى إعادة النظر في وضع المرأة من المجتمع.. ، الحجاب ، الحد من تعدد الزوجات ، الحد من الحرية في الطلاق ، والمناداة بالوطنية والقومية والعناية بالتاريخ السابق على الإسلام، والعمل على الأخذ بالنظام السياسي الغربي(١).

وكان من الداعين إلى اتجاه التطوير ، قاسم أمين ، الذي تبنى العمل على تطوير وضع المرأة ، والعلاقات الاجتماعيه بوجه عام ؛ وعلي عبدالرازق ، وسعد زغلول ، اللذان تبنيا الدعوة الوطنية والقومية ، والعناية بالتاريخ الفرعوني، والأخذ بالنظام السياسي الغربي على أساس أن الإسلام دين لاحكم(٢).

أما الاتجاه الأخير الذي اتجه إليه المسلمون في تحدي الثقافة الغربية لهم، فهو ذلك الذي يواجه الحضارة الغربية مواجهة الواثق بنفسه، المتمكن مما عنده من إمكانات وطاقات، فهو يميز بين الثقافة بوصفها مذهباً ورأياً وروحاً تتميز به الأمة عن غيرها، وبين شؤون الحضارة والعمران والمدنية ، ويدعو إلى إيجاد تيار قوي يواجه الحضارة الغربية بشجاعة وإيمان ، مترفع عن التقليد، غير خاضع للمظاهر ، داع إلى الأخذ بطريق مبتكر ، يجمع بين الايمان المنبثق عن الاعتقاد

---

١) دكتور محمد محمد حسين: (الإسلام والحضارة الغربية) ، صفحة ٥٠.

٢) أنور الجندي: (الشبهات والأخطاء الشائعة في الفكر الإسلامي) دار الاعتصام ، صفحة ٣٤٦ ، وكذلك محمد محمد حسين في: (الإسلام والحضارة الغربية) صفحة ٥٢.

بالأنبياء والرسل ، وبين العلم الذي هو ليس ملكاً لبلد أو شعب ، وإنما هو للناس جميعاً ، هذا الاتجاه يحاول أن يأخذ من الدين الدوافع الخيرة ومن الغرب الآلات والوسائل الفنية - إلى حد ما - ويعامل الحضارة الغربية كمادة خام يستفاد منها للخير أو للشر.

هذا الاتجاه ، يحاول أن يجمع بين حسنات الشرق والغرب وقوة الروح والمادة ، وهو يسعى لنشر منهج جديد يجدر بالغرب نفسه أن يقلده ، لأنه يوازن بين حاجات النفس والجسد ، والروح والمادة ، والفرد والمجتمع ، وهو يحاول في الوقت نفسه أن يبقي المسلم على مستوى الشعور أبداً بأنه صاحب عقيدة ورسالة وثقافة ومنهج في الحياة، وأن هذه العقيدة والرسالة لن تعطي ثمراتها إلا إذا فهمها أصحابها وحملوها للناس (١).

وقد ظهر هذا الاتجاه في عدد من البلاد الإسلامية: العربية وغير العربية يضيق البحث عن أن نتناولها بالتفصيل.

---

١) أنور الجندي: (الثقافة العربية: إسلامية أصولها وانتماءها) صفحة ١٨٣.

المبحث الثاني

دعوى جذور الفكر المادي في تراث المسلمين

في ذروة انقضاض الفكر الغربي على البلاد العربية والإسلامية ، قرب نهاية القرن التاسع عشر الميلادي ، كان رد الفعل عند المسلمين من خلال حركة الفكر العام الذي ساد البلاد العربية ، متمثلاً في مدرسة التوفيق بين الحضارة الغربية والإسلام ، ومدرسة الرفض لكل ممارسات الفكر الغربي ومعطياته، وقد كان تيار الانتصار لقيم الإسلام ومقوماته ومصادره في مراحل كثيرة ومواقف عديدة من المواجهة الفكرية مع أصحاب الفكر الأجنبي، من القوة بحيث حاكمت علمياً ذلك الفكر الذي تغذى بالحضارة الغربية ، متمثلاً في كتاب: (الإسلام وأصول الحكم) لعلي عبدالرزاق ، وغلبته ، وهذه كانت من الظواهر الطيبة في صالح العمل الإسلامي التي ابتدأت مع نهاية القرن التاسع عشر الميلادي ، واستمرت مع بداية القرن العشرين ، وحتى اليوم.

وقبل أن نناقش دعوى جذور الفكر المادي في تراث المسلمين ، نتحدث في الفقرة التالية ، عن أسس الفكر الإسلامي.

أسس الفكر الإسلامي الروحية والمادية :

أدركت ركائز الفكر الغربي في بلاد العرب والمسلمين ، مدى قدرة التيار الإسلامي الذي حاكم المرحلة التي ظهر فيها كتاب: (الإسلام وأصول الحكم) على التوجه الجاد لإحياء الإسلام في القلوب والعقول بديلاً عن الأفكار المطروحة، وفي مرحلة الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨م) أدركت قوى ركائز الاستعمار ممثلة في عدد من أعمال التراجم والسير والأدب وبحوث الاستشراق أن هناك قدرة من جانب قيادات الفكر الإسلامي الرافض لتسرب الفكر الأجنبي إلى ساحة البلاد العربية والإسلامية على الحوار والجدل والدفاع ، بل والهجوم الذي كانت له سابقة من قبل ، عندما كتب جمال الدين الأفغاني كتابه: (الرد على الدهريين) يدحض نظرية داروين ، فدفعت الركائز الاستعمارية بجملة من الأفكار

والمرئيات التي طرحت على الساحة ربما لأول مرة في العصر الحديث ، لتروج مقولات غربية تقول: إن هناك علاقة بين الإسلام وجذور الحضارة الغربية ، خاصة ما كان منها مادياً ، يساهم في تحقيق الرفاهية والحق والعدل في المجتمعات ، وبين كافة فئات المجتمع. وراح ذلك الفكر الوافد يستحضر من التاريخ الإسلامي العام تجارب المسلمين مع الفلسفات اليونانية والفارسية والهندية وغيرها ، والتي شكلت عند المسلمين ذلك الحشد الهائل من المذاهب والفلسفات التي ينسب معظمها إلى الإسلام ادعاء، ولكنها ليست تعبيراً عنه، وكان الهدف من ذلك كما ادعى أصحاب هذا المخطط التوفيق بين عوامل التقدم في الفكر المادي ، وقيم الروح في الإسلام(١).

وقد نسي أصحاب هذه الدعوات ، حقائق جوهرية تتصل بالإسلام ، وهي أن قواعد التفكير في الإسلام وضعت في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم ، مستمدة حدود نشاطها وعملها من تطبيق القرآن ، وأعانت على إدراك ميادينه ومجالاته السنة النبوية المطهرة (٢) ؛ وأن هذه القواعد لم تتغير ، ولم يضف إليها احتكاك المسلمين بالغرب أي جديد يبعد عن هذه الأصول. ومن ثم جرت حركة المسلمين الفكرية من داخل الإطار العام الذي رسمه القرآن الكريم وأوضحته السنة النبوية(٣).

ويرجع ذلك في الأغلب ، إلى مدى إحكام الأسس التي قام عليها الفكر الإسلامي ، ذلك أن منهج المعرفة الإسلامي يقوم على أساس التحرر من الهوى والعصبية والحقد، ويستمد مفاهيمه من الوحي الإلهي والفطرة والعقل.

---

١) محمد عجاج الخطيب : (السنة قبل التدوين) الطبعة الأولى ، بيروت ص ٩٣.

٢) دكتور محمود الخالدي: (الأصول الفكرية للثقافة الإسلامية) دار الفكر للنشر والتوزيع ، عمان، طبعة أولى عام ١٩٨٤م ج٢/٢٤٦.

٣) راجع : دكتور عبدالهادي عبدالرحمن ، في كتابه: (جذور القوة في الإسلام) دار الطليعة ، بيروت ، ص ٥٧ ، ١٢٣.

فمصادر الفكر الإسلامي التي توجه مساحة عمله وانطلاقه، هي بإيجاز، هذه المقومات: الوحي الإلهي، والفطرة السليمة، والعقل الراشد، وتتشكل حركة الأدب والتاريخ والاقتصاد والاجتماع والتربية، وفق هذه الأصول، ومن ثم فالإسلام، هو الذي يترجم لهذه القيم، وهي تعبير عنه. وقد غابت عن الذين حاولوا مزج الفكر الإسلامي بدعاوى الفكر الغربي ذي التجارب والممارسات المادية طبيعة الفكر الإسلامي الصحيح في التعبير عن الفكر الإنساني والمعرفة الإنسانية، فالفكر الإسلامي مثلاً، لا يقر الرأي القائل بأن المعرفة الإنسانية قاصرة على معطيات الحواس أو نتاج الفكر (١)، وإنما هو أوسع من ذلك، فهو يضم إلى ذلك، وحي السماء الصادق المنزل، الذي قدم للإنسانية أصول الشريعة ومفهوم عالم الغيب، وقدم للنفس الإنسانية الطمأنينة، وحفظها من التمزق والضياع والغربة.

ويفرق الإسلام بين المعارف الجوهرية والمعارف غير الجوهرية التي ليست لها قيمة إلا للزينة، كما أنه من أهم مضامين العقيدة في الإسلام، النظر إلى ما وراء الظواهر، ظواهر الكون والحياة، وماوراء النصوص والكلمات، ويفرق الإسلام أيضاً، بين رؤية شاعر فيلسوف ورؤية تأملية تعبدية جامعة(٢).

وليس الإسلام في شريعته وبطولاته، تصوراً فلسفياً، ولا تصوراً مادياً، ولا تصوراً روحياً خالصاً، ولكن التصور الإسلامي تصور قرآني : إنساني الطابع، رباني المصدر، يقوم على التوحيد والأخلاق والإيمان بالله واليوم الآخر (٣).

والمفهوم الإسلامي، يقرر أن لكل قيمة جانبين : (مادياً ومعنوياً) لا

---

١) محمد البهي: (تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظر والتطبيق) مكتبة وهبة، القاهرة، عام ١٩٧٥م، الطبعة الثالثة، صفحة ١٩.

٢) محمد الغزالي: (دستور الوحده الثقافية بين المسلمين) دار القلم، دمشق عام ١٩٨٧م صفحة ٤٤.

٣) أنور الجندي: (شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي) المكتب الإسلامي، بيروت بدون تاريخ صفحة ١٨.

انفصال بينهما ، والمنهج الإسلامي منهج متكامل (مادة وروح) ، ومنهج جامع (دنيا وآخرة). أما المناهج البشرية ، فهي إما مادية خالصة ، أو روحية خالصة ، وكلاهما ممزق للنفس الإنسانية ، وحتى لو جمعت بين المادة والروح ، فإنها لا تحقق الاستقرار النفسي ولا تجلب الطمأنينة.

ويقرر الإسلام ، أنه لا سبيل إلى تفريغ الإنسان من مضمونه الاجتماعي والنفسي والروحي ، أو النظر إليه على أنه ذلك الهيكل البشري خالياً من الروح والوجدان ، ولايعرف في الإسلام تلك المقولة الكاذبة التي تقول بوجود صراع بين الجسم والروح ، بل إنهما في الإسلام متكاملان ، فقد قرر الإسلام التوازن بين الروح والجسد وكرمهما معاً ، ودعا إلى الاهتمام بهما طهارة ونظافة وزينة من غير سرف ولا خيلاء.

فالإسلام ، يقيم منهجه الاجتماعي والفكري على الحركة في إطار الثبات ، وللإسلام دعائم ثابتة لايجوز تجاوزها ، وهي ثبات الإسلام إزاء الأخوة البشرية والعدل الاجتماعي ، وإزاء الجهاد ، وإزاء تحريم الربا ، وإزاء الالتزام الأخلاقي والمسؤولية الفرديه وثبات الأخلاق ، وإزاء الحدود ، مثل الخمر والقتل والسرقة والزنا ، إلى غير ذلك من الحدود (١).

ومن هنا ، فإن القول: بأن كل دين قابل للتطور وملاءمة العصور ، لاينطبق على الإسلام ، إلا إذا أريد الزعم بأن الإسلام منهج بشري يطوره أهله ، أو أنه بفعل التغيير يبدو وكأنه مرحلة بعد مرحلة عاجزاً عن مواجهة التغيير ، إن الإسلام منهج رباني ، شرعه الخالق - عز وجل - في إحكام وتقدير ، موازياً لأبعاد المجتمعات والعصور ، لقد أراده الحق تبارك وتعالى أن يكون في أطر واسعة مرنة قابلة للحركة والتطور ، في الحدود والمساحات التي تحافظ على إنسانية الإنسان.

وهنا ، أود أن أشير إلى أن قول بعض أصحاب الفكر الغربي ، بالتطور

---

١) محمد عطا المتوكل: (المذهب السياسي في الإسلام) مؤسسة الارشاد الإسلامي ، بيروت ، بدون تاريخ، صفحة ١١٣.

في مفاهيم العقائد والشرائع والأخلاق (بالنسبه للأصول العامة) يجعل منها مجموعة من المبادىء النسبية ، بينما هى حقائق مطلقة. فإذا اعتبرناها مبادىء نسبية فإنها سوف تتطور وتتطور إلى ما لا نهاية ، وبذلك تفقد أخص خصائصها ، وهي ركيزة الثبات التي تدور حولها الحياة البشرية شمالاً ويميناً ، ثم تعود إليها(١).

ومن هنا كذلك ، فإن الإسلام له قواعد كلية لاسبيل إلى النزول عنها، وخاصة في مسائل العقائد والحدود وعلاقة الرجل بالمرأة ، والأسرة والمجتمع.

ولقد أقام الإسلام أطراً واسعة مرنة تسمح بالحركة الدائمة والتغيير المستمر ، دون أن تمس الأصول العامة والقيم الأساسية(٢).

ويقرر الإسلام ، أن مفهوم التقدم ليس مفهوماً مادياً ، ولكنه مفهوم جامع بين المادة والفكر ، وليس التقدم بالتفوق (التكنولوجي) وحده ، بل العبرة باقامة الفكر والعقيدة إطاراً تحرك فيه ثمرات العلم ، فيتجه إلى البناء والتعمير وإثراء المجتمعات دون أن يمس ذلك النفس الإنسانية بالحيرة والتمزق ، أو المجتمعات بالخطر والتحدي(٣).

ولقد عمد الإسلام إلى بناء النفس الإنسانية على الايمان بالله ، وقرر أن الايمان بالله قوة دافعة الأمل ، وتَحُوْلُ دون اليأس ، وتبعث الثقة المتجددة ، وتحرص على المعاودة في حالة الإخفاق(٤).

وليس الايمان ، مضاداً للمعرفة ، وليست المعرفة بديلاً للإيمان ، فالإسلام يجمع بين مفهوم المعرفة القائم على الحس والتجربة ، ومفهوم المعرفة القائم على الوحي (٥). وقد جعل الإسلام الايمان بالغيب ، شرطاً أساسياً من شروط

---

١) أنور الجندي: (الإسلام في وجه التغريب) دار الاعتصام ، القاهرة ، عام ١٩٧٢ ، صفحة ٢٠٠.

٢) عباس محمود العقاد: (مايقال عن الإسلام) المكتبة العصرية ، بيروت ، صفحة ١٨١ ومابعدها.

٣) عبدالقادر محمود: (الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة) الهيئة المصرية للكتاب ، عام ١٩٨٦ القاهرة، صفحة ٣٨٦.

٤) دكتور عبدالقادر محمود: (الفلسفة الصوفية في الإسلام)، ص ٣٢٦.

المعرفة ، ويدعو الإسلام إلى التفكير والتأمل في خلق الله: ﴿قل إنما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا﴾(١). "ويقرر القرآن أن عدم التفكير ذنب ، وأن البلادة الذهنية معصية": ﴿وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير. فاعترفوا بذنبهم..﴾(٢).

ولاريب ، أن ترتيب البعث على الموت ، ليس أمراً مستحيلاً ، ولا متناقضاً عقلياً، بل إن شبهة افتراض أن الموت نهاية الحياة ، هي التي تبعث الريبة والشك في النفس ، فكيف ينتهي هذا العالم دون أن يفصل في أمره ، أو تكشف حقائقه (٣). ودون أن تشمل رحمة الله الناس بالإجابة على أسئلة السائلين أويجزى العاملون فيه ، كيف يمكن أن تنتهي الحياة الدنيا دون حياة أخرى تقدم للناس تفسيراً كاملاً ، وجزاء كاملاً ، وتقضي في عشرات المسائل التي أثارها أصحاب المنهج البشري في معارضة المنهج الرباني(٤).

ومن هنا ، تأتي الأهمية للأساس الذي يقضي بالمسؤولية الفردية ، ويرتب عليه الحساب والجزاء. فالإقرار بالبعث بعد الموت ، مطابق للفطرة ، ولا يشكل تناقضاً عقلياً كما يزعم أصحاب الفكر المادي (٥).

وليس فهم الحياة بوصفها معبراً إلى الآخرة ، بمنقص من هدف تحسينها وبنائها، ولكنه عامل هام في جعلها أكثر أصالة وعمقاً ، لأنه يقوم أساساً على مفهوم المسؤولية الفردية والجزاء والعمل في اتجاه منهج الله عز وجل(٦).

---

٥) المصدر السابق صفحة ٣٢٧.

١) سورة سبأ، الآية ٤٦.

٢) سورة الملك ، الآية ١٠ ، ١١.

٣) محمد ناصر المجبول: "دار البرزخ" مكتبة المعارف ، الرياض ، عام ١٤٠٩هـ ، ١٩٨٩م ص ١٣٧.

٤) عبدالكريم الحميدي: (عقيدة البعث عند الفلاسفة الإسلاميين والرد عليها) مخطوطة ، رسالة الدكتوراه بقسم العقيدة والمذاهب المعاصرة ، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية صفحة ١٠٨.

٥) أبو حاتم الرازي: (أعلام النبوة) صفحة ٤٤.

٦) دكتور محمد قاسم: (الإسلام بين أمسه وغده) القاهرة، بدون تاريخ وبدون ناشر، صفحة ١٧٠.

مناقشة دعوى الجذور المادية في تاريخ المسلمين :

يضيق المقام هنا عن أن نتعرض للحركات ذات الانتماء المذهبي المعادي للإسلام وأهله ، والتي عبرت عن نفسها تحت أسماء ومعتقدات ادعى أصحابها الارتباط والتعبير عنه مثل: البابكية ، والخرمية ، والقرامطة ، ومدارس الفكر الباطني (١) وغيرهم من أصحاب المقالات الخارجه عن الإسلام ، والتي وجد فيها بعض المفكرين الغربيين وغيرهم ، مرجعاً تاريخياً للقول بوجود نزعات مادية في التفكير الإسلامي(٢). لكننا ونحن نحاول التعرف على مزاعم الفكر المادي القائلة بوجود تراث مادي في التراث الإسلامي يحمل أصولاً للنزعات المادية التي تسربت إلى البلاد العربية في العصر الحديث ، الذي اخترنا من أهم أطواره القرن التاسع عشر وحتى الواقع المعاصر الذي تعيشه البلاد العربية منذ مطلع القرن العشرين إلى اليوم ، لن نتطرق إلى دراسة المذاهب المادية القديمة المدعاة ، فهي لاتعنينا هنا كثيراً .

ودعوى الجذور المادية في تراث المسلمين ظهرت مع عمليات تسرب الفكر المادي ، سواء في ثوبه العلماني أم الماركسي أم الغربي التنصيري ، في كتابات كثيرة منذ مطلع القرن العشرين ، وتنسب في معظمها للإسلاميين ، وقد حاولت في جميعها ، أن تتمثل الإسلام وكأنه ثورة الفقراء ضد الأغنياء ، والحق أن الإسلام ليس ثورة مؤقتة ، ولكنه حركة شاملة من حيث الزمن ومن حيث المضامين لتغيير أشياء كثيرة ، وعلى رأسها ، تطهير النفس ، وتطوير المجتمع ، والعمل على تقدمه ، وإسعاد جماعة المسلمين.

---

١) الشهرستاني: (الملل والنحل) ج ٢/ صفحة ١٥١ ، وكذلك (الحركات الباطنية في الإسلام) للدكتور أحمد محمد الخطيب. صفحة ١٣٥ ، الرياض: دار عالم الكتب. و(العقائد الباطنية وحكم الإسلام فيها) للدكتور صابر طعيمة صفحة ١٨٥ المكتبة الثقافية ، بيروت.

٢) أحمد عباس صالح: «اليمين واليسار في الإسلام» طبع بيروت، دار الفكر العربى القاهرة عام ١٩٦١، صفحة ١١٠.

ومن هنا ، فإن الإسلام ، ليس هو التفسير الاقتصادي ، وليس محمد ﷺ، هو المصلح الاجتماعي ، أو رسول الحرية (١) ، وليس يكفي حين يذكر أن تورد شطر الآية الكريمة: (قل إنما أنا بشر) فهذا تزييف. فإن الآية تقول: ﴿قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إلهكم إله واحد﴾(٢).

فقد جاءت كتابات التفسير الاقتصادي ، ثم المادي متباينة ، حذرة في كتابي (على هامش السيرة) ، و (الفتنة الكبرى)(٣) ثم اتسعت بعد ذلك في كتاب (محمد رسول الحرية)(٤). ونمت شبهاتها ، حتى لقد حرص الكثيرون على أن يربطوا بين هذه الآثار على مابينها من زمن واختلاف في المصارد والموارد في ادعاء كاذب، بأن مثل هذه الكتابات حاولت أن تعتمد على الوقائع لا على الخوارق ، وقد ظن أصحابها أن المعجزات يمكن أن تسلك فيما يوصف في الغرب بأنه أساطير ، ولاريب أن لرسول الله معجزات غير القرآن ، ولكنه ﷺ لم يجد الطريق سهلاً إلى رسالته ، بحيث يمكن القول: بأنه ﷺ اعتمد على هذه المعجزات وحدها (٥).

ولا ريب ، أن ادعاء كُتّاب التفاسير المادية للتاريخ الإسلامي خاطىء ، فإن وقائع حياة رسول الله إلى هجرته خلال ثلاثة عشر عاماً ، تكشف في وضوح المعاناة والظلم والاضطهاد الذي تعرض له المسلمون في بدء أمرهم ، وتعرض معهم رسول الله ﷺ لما تعرضوا له.

وإن المرء ليعجب من قول بعض أصحاب هذه التوجهات المادية ، حين يقول: ومحمد بهذا ليس في حاجة إلى خارقة تعينه على إقناع الناس بما يقول، لأنه

---

١) انظر عبدالرحمن الشرقاوي: (محمد رسول الحرية) مطبوعات دار الشعب ، القاهرة، عام ١٩٦١.

٢) سورة الكهف ، الآية ١١٠.

٣) الكتابان للدكتور طه حسين.

٤) الكتاب لعبدالرحمن الشرقاوي.

٥) انظر للدكتور عبدالعظيم رمضان: (الصراع بين العرب وأوروبا من ظهور الإسلام إلى الحروب الصليبية) دار المعارف عام ١٩٨٣م صفحات ٣٢ ـ ٣٦ التي جاء فيها: الرسول ﷺ يضع تقليد المواجهة مع أوربا بعد هزيمة مؤتة ، هزيمة المسلمين في الاشتباكات الاولى من البيزنطيين ، عوامل بناء القوة الإسلامية.

بما يقول إنما يستجيب لآمال الناس وأحلامهم. ولقد تردد هذا القول قديماً في (النثر الفني) وفي بعض ماجاء في كتاب: (الشعر الجاهلي) وهذا الفكر من زيف المستشرقين الذين يهدفون منه إلى التقليل من عظمة الرسالة الإسلامية. ولقد واجه العلامة فريد وجدي مثل هذه الشبهة بقوله:

«إن قريشاً وهي أرقى القبائل لغة وفهماً ومكانة لم تقبل دعوة النبي إلا رجالاً ونساء لايزيد عددهم على بضع عشرات. ولو كانت قريش أقرب العرب إلى الحضارة لقابلت دعوة محمد بصدر رحب، وأحلتها المكان اللائق بها، ونهضت تحت قيادته لجمع كلمة القبائل وإبطال دينهم» (١).

إن أتباع النبي الأولين، اضطهدوا اضطهاداً شديداً، حتى هاجروا إلى بلاد الحبشة، وإن الجاهليين كانوا يهزؤون بالدعوة للدين، وبالداعي إليه. وإن النبي لبث على هذا الحال من الاضطهاد ثلاث عشرة سنة، ولما آنست قريش من النبى الهجرة قررت قتله، وأرصدت له، ولما علم أهل مكة بإفلاته اقتفوا أثره. كل هذا ينطق بلسان فصيح أن قريشاً وهي فطنة النجابة والفهم من العرب، لم تكن (قد استعدت للملك بعد تطورات عديدة)، كذلك فإن قريشاً لم ترفض الإسلام، لأنه يقضي على نفوذها الاقتصادي وحده، ولكنها كانت تعلم أنه قضاء على كيانها الفكري والاجتماعي والديني جميعاً (٢).

ومن هنا، كان خطأ القائلين بالتفسير الاقتصادي، ذلك أن الأديان السماوية إنما تغير المجتمع كلية، ومن الأساس، وهى حين تقصد أول ماتقصد، فإنما تبني النفس الإنسانية، وتشكلها تشكيلاً جديداً فيه صمود وصبر وقدرة على مواجهة الاضطهاد واحتمال البلاء وتهيئها لعمل كبير توهب فيه الأرواح

---

١) محمد كمال: (فريد وجدى ومنهجه الإسلامي) الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، عام ١٩٥٦، صفحة ٣٣٥.

٢) أحمد موسى سالم: (لماذا ظهر الإسلام في جزيرة العرب) دار الجيل، بيروت، عام ١٩٨٢م، طبعة رابعة، صفحة ٩٣.

والنفس، ويجل عن المعاني المادية (١).

ومن هنا ، كانت دهشة المستشرقين وغيرهم لعظمة الفتح الإسلامي الذي صنعه هؤلاء الذين بناهم محمد في خلال ثلاثة عشر عاماً في مكة ، وغير بهم الدنيا كلها ، وليس جزيرة العرب وحدها ، لقد نظروا إلى هذا الفتح الذي تم في خلال بضع وسبعين سنة على أنه معجزة لم تفسر، نعم كانت تعرف قريش أن معارضة محمد لهم تفقدهم نفوذهم الاقتصادي ، ولكنها ستلغي كيانهم إلغاء كاملاً بكل فكره: ماضيه ومواقفه الاجتماعية والادبية. إنه تغيير جذري ليس الاقتصاد إلا جانباً منه، إنه تغيير في نظام الموؤودة، وزواج الأخت ، وفي العلاقة بين الأهل ، وفي القضاء: ﴿ولايجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى﴾(٢). كان القوي إذا أذنب يترك، وإذا أذنب الضعيف أقاموا عليه الحد ، وبالإسلام باتوا وأصبحوا ، فإذا الله تعالى في حياتهم ، هو المشرع ، وتم تجريد الفرد من سلطانه ، ومن الخضوع لمقاييس الهوى، وهذه العقيدة موجهة لله وحده ، وعقيدة لا إله إلا الله تغير المجتمع كله ، وتغير النفس الإنسانية على مختلف المستويات الدينية والاجتماعية والفكرية والنفسية والأخلاقية ، وهذه العقيدة ليست حركة طبقة ضد طبقة، ولا ثورة الفقراء على الأغنياء ، فقد اشتركت فيها الطبقات واشترك فيها الأغنياء والفقراء ، وخرج الأغنياء عن مالهم ، وخرج الأبناء عن آبائهم ، وأنكروا ترفهم وفجورهم (٣).

ويبدو ذلك واضحاً في قول المشركين: إن كنت تريد ملكاً ملكناك علينا ، وإن كنت تريد مالاً جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالاً. وتكون إجابة الرسول هي منطلق تفسير الإسلام: "والله ياعم: لو وضعوا الشمس في يميني والقمر في

---

١) الدكتور عبدالعال سالم كرم: (الفكر الإسلامي بين العقل والوحي) دار الشروق الطبعة الاولى ، عام ١٤٠٢ ـ ١٩٨٢ القاهرة ، صحفة ٣٠.

٢) سورة المائدة ، الآية ٨.

٣) محمود شيت خطاب: (قادة فتح العراق) دار الفكر ، بيروت ، عام ١٩٦٨م ، صفحة ١٦٥.

شمالي على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلك دونه، ماتركته»(١).

ولم يكن موقف الرسول، موقف المزايدة، أو المواءمة، أو الالتقاء في منتصف الطريق، بل كان حاسماً، وكان رفضه لقيم المجتمع القديم صريحاً. أما ما أقره الإسلام من قيم الجاهلية، فكان من أصفاها، وتلك هي بقايا دين إبراهيم مما لايتعارض مع التوحيد.

وكان من أبرز مافي تعاليم الإسلام، بناء الرجال على الصمود والصبر والجلد، وعزلهم عن مجتمع الجاهلية بمختلف ألوان فجوره، فيجري الإسلام تغييرهم من أعلى الرأس إلى أخمص القدم: ﴿إن الله لايغير مابقوم حتى يغيروا مابأنفسهم﴾(٢).

كانت دعوة الإسلام، مفاضلة بين الله وبين الأهل والولد ومتاع الحياة كله، ولذلك، فإن عدد الداخلين فيها كان قليلاً، لأن الإسلام كان يستهدف بناء إنسان ليس له في الدنيا نهمة ولامطمع إلا أن يقدم روحه خالصة لله(٣) توحيداً له وإخلاصاً.

ومن هنا تعجز مقاييس التفسير المادي للتاريخ، أو التفسير الاقتصادي للتاريخ أن تحيط بذلك كله (٤) وأن تعرف الفرق بين هذه القيم المعنوية التي لا تقاس بالمقاييس المحسوسة. وإذا كانت هذه القيم المعنوية لا تقاس، لأنها ليست مادية محسوسة، فإنها تستطيع أن تكشف عن نفسها بآثارها، إن آثارها التي أنتجتها، والتي يقف أمامها أصحاب المنهج المادي واجمين عاجزين، هو

---

١) ابن هشام: (السيرة النبوية) الطبعة الثالثة، بيروت، ج٣، صفحة ١٨٨.

٢) سورة الرعد، الآية ١١.

٣) شكري فيصل: (المجتمعات الإسلامية في القرن الأول) دار العلم للملايين، بيروت، عام ١٩٦٦م، صفحة ٣٣٦.

٤) مكسيم رودنسون: (الماركسية والعالم الإسلامي) ترجمة كميل داغر دار الحقيقة، بيروت، طبعة ثانية، عام ١٩٨٢م، صفحة ١٣٦.

الدليل عليها. ليس من المنهج العلمي الحق أن ينكر وجود القيم المعنوية أو الروحية أو النفسية لمجرد أنه لا يمكن أن يلمسها أو يراها ، كما تلمس أو ترى الأشياء المادية ، فإن الأثر الذي تحدثه ينهض دليلاً محسوساً على وجوده(١).

إن المقاييس المادية والاقتصادية ، لتعجز أن تفسر كيف يبكي العائدون من الغزوات ، لأنهم لم يستشهدوا، ولا الذين لقوا آباءهم في صفوف الكفار فقتلوهم، ولا الذين هاجروا وتركوا أموالهم وأولادهم ، واستأنفوا حياتهم في المدينة بدينار اقترضوه. ولايستطيعون أن يفسروا كيف تنكسف الشمس يوم موت إبراهيم ابن النبي ، ثم يقف النبي فيعلن: «أن الشمس لاتنكسف لموت أحد»، أو أن يقف النبي في حجة الوداع ، فيلغي كل الربا ويضعه ، وأول ربا يضعه تحت قدميه ، هو ربا عمه العباس بن عبدالمطلب ، أو أن يقول: «والله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها» ، أو أن توضع الحجارة المحماة على صدر بلال فلا يزيده ذلك إلا أن يقول: «أحد أحد». كل هذا يعجز عن تفسيره المذهب المادي والمذهب الاقتصادي (٢).

لقد كانت دعوة الإسلام ، شاملة ، تعجز عنها تفسيرات مذاهب الماديين ، ويصدق في هذا نموذجان من القول:

أما أحدهما ، فقول فيليب حتى: «لم يسجل التاريخ أن رجلاً واحداً سوى النبي محمد، كان صاحب رسالة ، وباني أمة ، ومؤسس دولة ، هذه الثلاثة التي قام بها محمد كانت إلى حد ما متوافقة يشد بعضها أزر بعض ، وكان الدين من بينها على مدى التاريخ القوة الموحدة ، وكان أبقاها زمناً، وحتى إذا رحت تعد الناس في العالم اليوم ، وجدت أن السابع أو الثامن منهم يدعو نفسه مسلماً (٣).

أما النص الثاني ، فهو قول الأستاذ تريتون في كتابه: «الإسلام عقيدة

---

١) د. صابر طعيمة: «قراءة في هزيمة الفكر الشيوعي» مكتبة دار الجيل ، بيروت ، عام ١٩٩٠م ج١/٥٦٣.

٢) اللواء الركن محمود شيت خطاب: «الرسول القائد» دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الاولى ، عام ١٩٦٤م صفحة ١٨٣.

٣) فيليب حتى: (تاريخ العرب) مترجم ، القاهرة عام ١٩٥٥م صفحة ٩٤.

وعبادة»(١): إذا صح في العقول أن التفسير المادي يمكن أن يكون صالحاً في تعليل بعض الظواهر التاريخية الكبرى، وبيان أسباب قيام الدولة وسقوطها، فإن هذا التفسير المادي يفشل فشلاً ذريعاً حين يرغب في أن يعلل وحدة العرب وغلبتهم على غيرهم، وقيام حضارتهم، واتساع رقعتهم، وثبات أقدامهم، فلم يبق أمام المؤرخين إلا أن ينظروا في العلة الصحيحة لهذه الظاهرة الفريدة، فيروا أنها تقع في هذا الشيء الجديد: ألا وهو الإسلام.

ويقول ألفريد كانتول سميث في موقف الأمم المختلفة من تفسير التاريخ(٢): الرجل الهندي لايأبه للتاريخ ولايحس بوجوده، فالهندي مشغول بعالم الروح، ومن، ثم، فكل شيء في عالم الفناء المحدود لا قيمة له عنده ولاوزن.

أما المسيحي، فيعيش بشخصية مزدوجة، أو في عالمين منفصلين لايربط بينهما رباط، فالمثل الأعلى عنده غير قابل للتطبيق، والواقع البشري المطبق في الأرض منقطع عن المثل الأعلى.

أما الماركسي، فهو قوي الإيمان بحتمية التاريخ، بمعنى أن كل خطوة تؤدي إلى الخطوة التالية، فهو لايؤمن إلا بهذا العالم المحسوس، بل لايؤمن إلا بالمذهب الماركسي، وكل ماعداه باطل، والماركسي يتتبع عجلة التاريخ ولكنه لايوجهها.

أما المسلم، فإنه يحس بالتاريخ إحساساً جاداً، إنه يؤمن بتحقيق ملكوت الله في الأرض، يؤمن بأن الله قد وضع نظاماً واقعياً عملياً يسير في الأرض على مقتضاه، ويحاول دائماً أن يصوغ واقع الأرض في إطاره، ومن ثم، فهو يعيش كل عمل فردي أو جماعي، وكل شعور فردي بمقدار قربه أو بعده من واقع الأرض، لأنه قابل للتحقيق(٣).

---

١) كريسي ميرسون: «العلم يدعو للإيمان» ترجمة محمود صالح الفلكي، دار النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة السابعة، عام ١٩٧٨م، صفحة ٩٣.

٢) يوسف كرم: (تاريخ الفلسفة الحديثة) دار القلم، بيروت، بدون تاريخ صفحة ١٦، ١٧ وأيضاً انظر: هانز كلسن: (النظرية الشيوعية) ترجمة فوزية قبلاوي، بيروت، عام ١٩٥٥م، صفحة ٧٠٥.

٣) مصطفى عبدالرازق: (الدين والوحي) عام ١٩٤٥، القاهرة، صفحة ١٣، ٢٠، ٢٥.

حياة الرسول ودعوى الجذور المادية :

الحملة الغربية ، التي تستهدف دعم المزاعم التي تقول: بوجود جذور وأصول ومقومات مادية في تراث المسلمين ، لم تقف عند حد. فمنذ أكثر من أربعين عامًا وهناك حملة قوية تحاول أن تفسر حياة الرسول عليه الصلاة والسلام، وتاريخ الإسلام تفسيراً اقتصاديًا أو ماديًا ، وهي ترمي من ذلك ، إلى أن تجعل من حياة الرسول بطولة عربية ، أو بطولة إقليمية ، أو بطولة أمة ، أو عبقرية فكر ، أو دعوة إلى الحرية(١). وهذه المحاولات لم تقف عند حدود العقل في القول ونقيضه ، كما حدث من المفكرين الماديين الذين أرادوا أن يجعلوا من النبي ﷺ بطلاً قوميًا. وقد بدأت هذه المحاولات بكتابات عن حياة الرسول ، محاولة أن تفسر جوانب الوحي وما يتصل بخرق ناموس من نواميس الكون أو سنة من سنن قوانينه تفسيرًا مجازيًا أو مناميا ، أو غير ذلك ، ثم اتسع نطاق هذه المحاولات فوصفت حياة الرسول بأنها بطولة أو زعامة ، ولا ريب ، أن الهدف من نفي النبوة مقدمة لنفي عقيدة الألوهية ، وأن الهدف من نفي النبوة إنكار الوحي ، وبالتالي إنكار رسالة السماء جملة. ومن هنا جاءت المحاولات المتعددة لتوصيف البطولة الإنسانية ، ووضع مقوماتها على نحو مختلف كل الاختلاف عن النبوة التي يختار الله تبارك وتعالى من يشاء لها من عباده ، ويعده في الأصلاب والأرحام جيلاً بعد جيل(٢).

فإذا تقرر في نظر الناس قوانين معينة للبطولة الفردية البشرية ،أمكن الطعن في النبوة ، لأن هذه القوانين لا تتفق مع تقديرات الله التي تعلو على القوانين وتأخذ طابع المعجزات.

---

١) من رواد هذه الحملة: أحمد عباس صالح في كتابه: «اليمين واليسار في الإسلام. وعبدالرحمن الشرقاوي وخاصة في كتابة: «محمد رسول الله». وخالد محمد خالد في بدء حياته العلمية ، وخاصة كتابه: (من هنا نبدأ). ومصطفى محمود في كتابه: (الله والإنسان).

٢) محمد أحمد الغمراوي: (الإسلام في عصر العلم) دار الإنسان ، القاهرة ، عام ١٩٦٤، صفحة ١١٦.

فالبطل في النظرية المادية ، لا بد أن يصدر عن أسرة موسرة ، وعن ثقافة عالية(١). وعن أبوة حكيمة مربية ، أما بيئات الفقراء والأيتام والأميين ، فهي لا تصلح لإخراج البطل ، بينما تنقض النبوة هذه النظرية المادية نقضاً كاملاً. وتكشف عن كذبها وتضليلها ، وتكشف عن قدرة الله في إغناء النبي بعد فقر ، وتعليمه وهدايته بعد أمية وحيرة ، وإيوائه بعد يتم ، وفي هذا معنى المعجزة الإلهية التي تنكرها نظرية البطولة الغربية والوافدة.

والإسلام يقرر المعجزة، الأمر الخارق الذي يحصل على يد نبي مرسل دليلاً على صدق نبوته. وليس في المعجزات منافاة للعلم المادي ، وإنما هناك قصور في أجهزة العقل والإدراك عن معرفة الأسباب التي انعقدت لها المعجزة، فضلاً عن إيمان المسلم بأن الله تبارك وتعالى ، هو صانع السنن والنواميس والقوانين. وهو وحده القادر على خرقها على النحو الذي كشفت عنه الكثير من المواقف مع الأنبياء ، كالولادة لهم بعد سن الكبر للرجل ، واليأس للزوجة ، والولادة من غير أب ، كما حدث للمسيح عيسى ابن مريم عليه السلام ، وكتجريد النار من خاصية الإحراق، كما حدث لسيدنا إبراهيم عليه السلام ، أو السكين من خاصية الذبح كما حدث لسيدنا إسماعيل عليه السلام ، وهكذا (٢). وتعرف المعجزة في علم المصطلحات الإسلامية ، بأنها حقيقة تخالف القواعد العامة ، وتعارض المجرى العادي للحوادث ، وسببها فوق إدراك البشر ، وهي حقيقة تتحدى كل من يرتاب فيها (٣).

وفي مقدمة المعجزات ، معجزة القرآن الكريم ، فهي معجزة قائمة أبد الدهر، تمتاز عن معجزات الرسل والأنبياء بأنها باقية ، ومعجزة القرآن ، إنما

---

١) ق افانا سييف: (أسس الفلسفة الماركسية) ترجمة عبدالرازق الصافي ، دار الفارابي ، بيروت، طبعة رابعة ، عام ١٩٨٤م صفحة ٢١٣ وعند الحديث عن (لماذا تظهر الشخصيات الفذه وبماذا تكمن قوتها).

٢) دكتور محمد بن فتح الله بدران : (الفلسفة الحديثه في الميزان وتأسيس القواعد من القرآن) صفحة ٣٨٠.

٣) الأيجي (المواقف) بيروت ، الطبعة الثانية ، بدون تاريخ ، صفحة ١٢٣.

تتمثل في مطابقته الدائمة لحقائق الماضي والحاضر والمستقبل ، وصدق تحدياته للبشر في عجزهم عن معارضته حتى يرث الله الأرض ومن عليها ، وفي الآيات التي أثبتها ، وما تزال قائمة تعجز العقول والأمم عن مواجهتها (١).

ومن ناحية أخرى ، فإن النبوة ضرورة أساسية للحياة البشرية ، وبناء الإنسان الفكري والاجتماعي ، فهي التي تحسم عشرات القضايا المصيرية التي تبقى بلا جواب عندما تقوم الريبة والشك في حقيقة الوحي ، إن الوحي هو الذي يضع النقاط على الحروف في تلك الشبهات التي تثير عوامل القلق والتمزق والصراع النفسي ، الذي يواجه الآن مجموعة الأمم التي ألحدت ، وفصلت ما بينها وبين نور الله(٢).

إن عجز العقل عن فهم الغيبيات ، يكشف عن ضرورة الوحي والنبوة ، فالعقل غير كاف وحده ، وغير قادر وحده ، «والوحي يعاضد العقل ، ويؤكد حكمه ، ويجعله موثوقاً فيما يصل العقل إلى معرفته ، فيكونا دليلين على مدلول واحد ، يرشد العقل ويهديه فيما لا يستقل بمعرفته ، مثل المعاد ، ويكشف عن وجوه الأشياء التي لا يدرك العقل حسنها وقبحها»(٣).

هذا ، ولقد امتدت النظرية المادية الوافدة إلى بلاد العرب والمسلمين في حديثها عن البطولة والوحي إلى القول: بأن القرآن انطباع في نفس محمد صلى الله عليه وسلم ، وهو ليس كذلك أبدًا ، فهناك فارق واضح وعميق بين كلام النبي محمد ، ونظم القرآن الكريم ، يعرفه أهل الإيمان بالله ، وأهل البيان

---

١) محمد أبو زهرة: (المعجزة الكبرى) النهضة العربية ، القاهرة ، عام ١٩٦٥م ، صفحة ٢٣٥.

٢) دكتور على شلق: (العقل في مجرى التاريخ ، قبل الإسلام وبعده) دار الهدف للطباعة والنشر ، بيروت، طبعة أولى ، عام ١٩٨٥م صفحة ١٨٠.

شيخ الإسلام ابن تيمية: (درء تعارض العقل والنقل) تحقيق الدكتور محمد رشاد سالم ، ج٨ / ٣٣٥ مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية.

٣) دكتور صابر طعيمة: (الإسلام يقيناً لاتلقيناً) دار الجيل ، بيروت ، عام ١٩٧٩ ، صفحة ٨٣.

واللغة، ويعرفون بعده ومداه(١).

وليس صحيحاً ما يردده بعض أعداء الإسلام ، من أن القرآن فيض ، من العقل الباطن ، في محاولة دعوى الإشادة بعبقرية محمد وألمعيته وصفاء نفسه ، ولا ريب أن لمحمد صلى الله عليه وسلم كلّ صفات السمو النفسي ، ولكن وصفه بالنبي نسبة إلى الوحي الإلهي ، هو أكبر معطياته (٢).

ومثل هذا القول ، إنما يرمي إلى محاولة خادعة لقطع الصلة بين المسلمين والقرآن. فإنه إن كان كلام محمد ، كان من عمل البشر ، وبذلك يفقد معناه الأسمى وجلاله الأعظم ، ويفقد ثباته «الذي يعطيه تلك القدرة الضخمة على أن يكون الأساس الذي يرتبط به كل فكر ، والقاعدة التي يمتد عليها كل بناء، والإطار الذي تجري فيه كل حركة. وهناك أدلة كثيرة تدحض هذه الدعوة المادية وأبسطها»: إن محمداً كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب ، فمن الذي أطلعه على أن مافي القرآن مصدق لما في التوراة؟ «وكان علمه بشؤون قومه لا يزيد على علم غيره» فمن الذي أطلعه على تاريخ الأمم وقصص الأولين؟: ﴿وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذاً لارتاب المبطلون﴾(٣).

ولقد جلّى الباحثون المسلمون ظاهرة الوحي ، وأكدوا «أنها ليست ظاهرة نفسية داخلية تنبعث من كيانه صلى الله عليه وسلم ، وإنما هي ، حقيقة خارجة عن ذاته ، استقبلها من خارج كيانه ، كما ينطق بذلك حديث بدء الوحي ومشاهد أخرى»(٤).

---

١) راجع علي بن ابى العز الطحاوي: (شرح العقيدة الطحاوية) تحقيق الدكتور عبدالله بن عبدالمحسن التركي وشعيب الأرناؤوط ، مؤسسة الرسالة ، ج١ / ١٨٢.

٢) دكتور فهد بن عبدالرحمن الرومي: (خصائص القرآن الكريم) مطابع العبيكان ، ص ١١٣.

٣) سورة العنكبوت : الآية ٤٨.

٤) مالك بن نبي: (ظاهرة الوحي). ترجمة دكتور عبدالصبور شاهين ، بيروت عام ١٩٦٠م ، صفحة ٨٣.

وإنما رأى دعاة الغزو الفكري في (ظاهرة الوحي) المنبع الأول للحقائق الدينية والكليات الاعتقادية ، ورأوا أنهم: إن تأتى لهم تكدير صفاء هذا المعين الأول أمكنهم تكدير صفاء كل ما يتفرع عنه ، واقتحام أسباب الدس والتشويش عليه(١).

من أجل هذا ، زعم بعضهم ، أن الوحي في حياته صلى الله عليه وسلم، إنما كان نوعاً من الإلهام الخفي ، وزعم آخرون ، أن ذلك كان إشراقاً روحياً معيناً، وأصرت جماعة أخرى على أنه كان يصاب بالصرع ، والعجيب الرائع حقاً في حياته صلى الله عليه وسلم ، أن أمر الوحي له ، قام على أسس وحقائق تصفع هذه الأوهام صفعات تدحضها وتلقيها بين ترهات الأكاذيب والمفتريات.

ولقد تواجه الفلسفات الغربية ، حقيقة النبوة وظاهرة الوحي وتصفها ، بأنها وصاية على الانسان الذي بلغ رشده وأصبح في غير حاجة إلى وصاية ما ، وذلك قول من الزيف المسرف في إحسان الظن بالبشرية ، فهل استطاعت البشرية حقاً بعد هذا الزمن الطويل الذي قطعته أن تكون راشدة (٢)؟ والواقع الذي تثبته وقائع التاريخ وأحداث الزمن ، أن البشرية ما زالت عاجزة عن حماية نفسها من المطامع والأهواء ، والحروب والمذابح والمظالم ، بل لعلها قد بلغت بفضل تقدم العلم قدراً أكبر ، فهي التي تمضي في تهديد الأمم الضعيفة بقوى الذرة والتقنية ، ولم يستطع تقدمها العلمي أن يرد إليها شيئاً من الايمان أو العدل أو السماحة أو الارتفاع فوق الأهواء ، ولذلك فهي لا زالت في حاجة إلى رعاية رسالات السماء ، وفي أشد الحاجة إلى الوحي والنبوة. لقد تقدم الإنسان في مضمار السبق العلمي ، ولكنه عجز عن فهم نفسه ، وحماية كيانه من المطامع. وما تزال أهواؤه تحول بينه وبين توجيه هذه المعطيات لخير الإنسان.

---

١) محمد سعيد رمضان البوطي: (فقه السيرة) الطبعة الثالثة ، دمشق ، المكتب الإسلامي ، صفحة ١٣٣.

٢) الدكتور محمد إبراهيم الفيومي: (القلق الإنساني: تياراته ، مصادره ، علاج الدين له) القاهرة. الأنجلو المصرية عام ١٩٧٦م ، صفحة ٣٨٣.

ومن الحق أن يقال : إن الإنسان لم يزل بعد عاجزاً عن أن يكون أميناً على نفسه أو جنسه ، ولن يستطيع ذلك إلا إذا آمن بالوحي والنبوة.

في ضوء هذا كله ، ننظر إلى تلك المحاولات التي جرت في تزييف سيرة الرسول واستهدفت التبشير بالمزاعم التي تقول بوجود أصول للفكر المادي في التراث الإسلامي:

أولاً : جرت محاولات بإضافة الأساطير القديمة في كتاب: (على هامش السيرة)(١).
ثانياً: جرت محاولات إنكار أن الإسراء كان بالروح والجسد في كتاب: (حياة محمد)(٢).
ثالثاً: جرت محاولات إنكار النبوة والوحي في كتاب: (محمد رسول الحرية) (٣).
رابعاً: وصف النبي بالعبقرية والتركيز عليها أكثر من الرسالة في كتاب: (عبقرية محمد)(٤).

ولا ريب ، أن أبلغ أخطاء وصف النبوة بالعبقرية ، إنما هو في تعميم هذه الصفة على شخصيات أخرى لم تتصف بالنبوة ، مما تجعلها تبدو كأنما هي محاولة إلى فرض مفهوم البشرية وحدها على الرسول الذي تفرد بالعصمة والوحي ، وامتاز بهما عن سائر صحابته (٥).

ولا ريب ، أن العبقريات وقعت تحت سلطان الفكر الغربي الذي تشكل الكاتب في أحضانه ، ثم نفذ منه إلى دراسة الإسلام دون أن يقدر مدى الفارق

---

١) طه حسين: (هامش السيرة) دار المعارف ، مصر ، طبعة ثانية ، عام ١٩٦٢ صفحة ١٤٦.
٢) محمد حسين هيكل: (حياة محمد) دار المعارف ، طبعة ثالثة عشرة ، صفحة ٣٨٥.
٣) عبدالرحمن الشرقاوي: (محمد رسول الحرية) الهيئة العامة للكتاب ، مصر ، صفحة ٩.
٤) عباس محمود العقاد: (عبقرية محمد) دار المعارف ، مصر ، طبعة ثانية ، عام ١٩٥٨ صفحة ١٦.
٥) على سبيل المثال : عبقرية الصدّيق ، عبقرية عمر ، عبقرية علي ، عبقرية عمرو بن العاص ، وسلسلة العبقريات التي ألفها عباس محمود العقاد.

الدقيق والعميق بين ذاتية الإسلام في مفاهيمه ومناهجه ، والعوامل التي شكلت أهله ، ولم يلتفت أيضاً إلى تمييز النبوة الوافر. فالنبي في «عبقرية محمد» إنسان له مواهب وملكات منفصلة تماماً عن وحي السماء ، وحين تجري مقارنته بنابليون أو غيره ، لا يلتفت تماماً إلى اختلاف النوع وانعدام الصلة ، حتى ليبدو إغفال الوحي ملحوظاً في دراسته ، ولم يرد إعجاب المسلمين بالرسول وحبهم له دون حدود إلى الاسم نفسه ، وإنما رده إلى شخصية الرسول (١).

يقول غازي التوبة في دراسته عن (العبقريات) : «فلو اقتصر دخول المسلمين على إعجابهم بشخص الرسول وحبهم له وافتتانهم به ، لانتهت الدعوة الإسلامية بوفاة الرسول عليه الصلاة والسلام ، أو بعد وفاته ريثما يزول سحر الافتتان. ولكن الدعوة الإسلامية استمرت قروناً طويلة ، وما ذلك إلا لملاءمة الإسلام للفطرة البشرية التي انجذبت إليه في زمن الرسول ، ثم استمر الانجذاب في الأزمان التالية»(٢).

وغاية القول ، أن اعتماد بعض الكتاب العرب والمسلمين في النظرة إلى النبوة أو الرسالة الدينية والبطولة الإنسانية في ضوء التفاسير الغربية ، إنما يحجب عنهم كثيراً من الحقائق ، ذلك أن الغربيين عن طريق مفاهيمهم وعقائدهم الدينية التي شرحها وقدمها رجال «الكتاب المقدس» لا يفرقون بين معتقد الألوهية أو معتقد الربوبية ، وبين مفهوم «النبوة» فقد يكون عندهم «الإله» - تعالى الله - في صورة نبي أو رسول بين الناس - عقيدة اتحاد الناسوت باللاهوت - أي امتزاج البشرية بالإلهية ، وفي ضوء عدم التفرقة عند الغربيين بين «الإلهية» والنبوة ، فهم يرون أن مصدر الكتب المقدسة الرسل أنفسهم ، فالرسول في

---

١) عبدالعظيم المطعني: (الإسلام في مواجهة الأيديولوجيات المعاصرة) مكتبة وهبة ، القاهرة ، عام ١٤٠٧هـ/١٩٨٧ ، صفحة ١٣٧.

٢) (العبقريات) بيروت، عام ١٩٥٨م ، صفحة ٢٦٣.

الكتاب المقدس حين يكون رسولاً يكون إلهاً في ذات الوقت(١). ونحن المسلمين نؤمن بأن الكتب التي نزلت على رسل الله ، هي وحي من الله تعالى لأنبيائه ، ولا دخل للنبي أو الرسول فيها.

كذلك ، فهم يعيشون في إطار مفهوم الوثنية اليونانية القائمة على عبادة البطولة ورفع الفرد إلى مصاف الآلهة ، وأنصاف الآلهة ، بينما يقصر المسلمون العظمة كلها والعبودية كلها لله سبحانه وتعالى. كذلك ، فهم يجدون البطولة في تماثيل ، بينما لا يؤمن الإسلام بتجسيد البطولة ، ويركز مفهوم تقديرها في توجيه العمل البطولي نفسه خالصاً لله. (٢).

وقد رفض رسول الله ﷺ ما قيل من أن الشمس كسفت لموت ابنه ، وأخذ عمر من الهجرة مبدأ للتاريخ الإسلامي ، ولم يجعله شبيهاً بالأديان الأخرى حين اتخذوا بداية تاريخهم مولد أنبيائهم (٣).

إن أخطر ما استدرج إليه الكتاب المسلمون والعرب من التبعية للمناهج الغربية في تقدير البطولة أو تفسيرها: ذلك الاتجاه نحو الوراثة والطبائع الفردية ، بينما يقوم منهج تفسير البطولة الأساسي في ظل الأثر الخطير الذي تحدثه التربية والعقيدة في توجيه الإنسان وتحويله من حال إلى حال.

ومن هنا يبدو خطأ الاعتماد على الرأي الذي يقول بدعوى الجذور المادية في تراث المسلمين.

---

١) صابر طعيمه: (التراث الإسرائيلي في العهد القديم وموقف القرآن الكريم منه) دار الجيل ، بيروت ، عام ١٩٧٩ ج١/٣٣٥.

٢) محمد عبدالله دراز: (الدين: بحوث لدراسة تاريخ الأديان) دار المعارف ، مصر ، عام ١٩٥٣م صفحة ١٠٨.

٣) راجع في ذلك :أنور الجندي في: (الصحوة الإسلامية: منطلق الأصالة وإعادة بناء الأمة على طريق الايمان) القاهرة ، دار الاعتصام ، صفحة ٢٩٥.

زيف دعوى الجذور المادية في تراث المسلمين :

من نافلة القول ، أن نؤكد هنا ، أن تراث المسلمين العقلي ، يمكن أن يتمثل في نوعين من الممارسة العقلية والدينية:

الأول: ما يتصل بأصول ومقولات هذا الدين مما تركه العلماء الثقات في علوم الحديث والتفسير والفقه والأصول وغيرها ، وهي على ما قد يكون بينها أحياناً في مدارس الاجتهاد الإسلامي من تفاوت ، إلا أنها تدور في مساحة الوحدة الموضوعية الخاضعة لضوابط الكتاب والسنة (١).

النوع **الثاني:** من التفكير العقلي في تراث المسلمين: هو ما يتصل ببناء المجتمع الإسلامي ونظامه ، وصور التعبير التاريخية التي مرّ بها. وقد حدث في الواقع ، أن تعثر التفكير الإسلامي أحياناً فلم يأخذ بيد الأمة الإسلامية إلى حل بعض مشاكلها ، أو كان تعبيراً محدوداً أو قاصراً عن ضوابط الأحكام الشرعية (٢) ، لكن مشيئة الله تعالى أعطت هذا النوع من التفكير القدرة على تصحيح المسار عند الانحراف ، وانبعاث اليقظة والتجدد من داخل هذا الفكر دون التأثر بعوامل خارجية ، ولا نريد استعراض دور الفكر الإسلامي وقدرته على تصحيح مساره عبر التاريخ ، ولكنا في الإطار التاريخي الذي اخترناه كمساحة تاريخية لبحثنا في تسرب الفكر المادي إلى البلاد العربية ، نأتي إلى العصر الحديث كنموذج في التدليل على ما نذهب إليه من زيف وفساد دعوى الماديين وغيرهم ، من أن الجذور الفكرية للفكر المادي لها صلات بتراث المسلمين (٣).

ففي العصر الحديث ، رأينا المدرسة الفكرية الإسلامية التي حملت لواء

---

١) محمد عجاج الخطيب: (السنة قبل التدوين) طبعة ثانية ، المكتب الإسلامي ، صفحة ٣٩٣.

٢) المرجع السابق ، صفحة ٣٤٣.

٣) توفيق برو: (القومية العربية في القرن التاسع عشر) وزارة الثقافة والإرشاد السورية ، بدون تاريخ، صفحة ١٢.

الدعوة إلى الثقافة الغربية تنسحب انسحاباً حثيثاً من موقفها إلى معادلة جديدة عندما ينكشف لها أنها كانت لا ترى أبعاد الأمور(١) ، أو أنه قد غرّر بها في كلمات غريبة براقة : كالحرية والإخاء والمساواة ، ثم أثبتت الأحداث فساد ذلك وزيفه ، ومن ثم نرى هؤلاء الذين حملوا لواء الدعوة إلى معايشة الفكر الغربي ، أو إلى إحياء الفرعونية ، أو الدعوة إلى الإقليمية ، أمثال محمد حسين هيكل(٢) ، ومنصور فهمي ، وتوفيق الحكيم ، وزكي مبارك ، يؤوبون مرة أخرى إلى التراث الإسلامي يستلهمونه ، ويرون أنه هو - وحده - المصدر الأصيل القادر على العطاء للمسلمين والعرب(٣).

وعلى الرغم ، من خضوع هؤلاء الكتاب لمناهج التحليل الغربي، وهي مناهج لا تصلح للتطبيق على الفكر الإسلامي والتراث الإسلامي، وأصح منها المناهج التي طبقها الرافعي، وجاد المولى، ومحمد عبده ، وغيرهم ، إلا أن هذا يؤكد صدق ذلك القانون الثابت الذي يحرر الفكر الإسلامي من أي إضافات غير أصيلة إليه ، مهما بلغ من عنف التحدي ، ومهما حاول الاستعمار والتغريب إغراق الفكر الإسلامي في دوامة عاصفة من هذه المذاهب والدعوات والنظريات. فإن الفكر الإسلامي يأخذ دائماً حاجته ، وما يراه لتصحيح مساره ، ثم يرفض الباقي ويتخلص منه(٤).

واليوم ، تتكرر هذه التجربة في الجانب الآخر من الفكر الماركسي ، فبعد أكثر من عشرين عاماً في تجربة محاولات الاحتواء الماركسي وارتفاع مده ، حتى ظن أنه قد أغرق الفكر الإسلامي ، نجد لفيفاً من هؤلاء الذين كانوا يتصدرون

---

١) عبدالعزيز الدوري: (الجذور التاريخية للقومية العربية) دار العلم للملايين ، بيروت ، بدون تاريخ صفحة ١٠.

٢) أنور الجندي: (محاكمة فكر طه حسين) دار الاعتصام ، القاهرة ، بدون تاريخ ، صفحة ١٧٩.

٣) السيد محيي الدين الخطيب (مجلة الأزهر) عدد ديسمبر عام ١٩٥٥م صفحة ١٣.

٤) دكتور محمد محمد حسين: (الاتجاهات الوطنيه في الأدب المعاصر)، دار الارشاد للطباعة، بيروت ، عام ١٩٧٠م، الطبعة الثانية، ج١/٢٥٦.

الدعوة إلى التفسير المادي للتاريخ ونظريات الماركسية ، يعودون ليصححوا موقفهم ويلتمسوا مفهوم الإسلام ، وأمامنا اليوم مصطفى محمود ، وعلي الدالي، وجلال كشك ، ولمعي المطيعي ، وغيرهم» ممن أصبحوا يرفضون التفسيرات الماركسية للتاريخ والبطولة والاقتصاد (١).

ويحظى مصطفى محمود ، بقسط كبير من هذا التحول ، وفي كلتا المرحلتين نجد الفكر الإسلامي هو الحاكم والمسيطر الأصيل الذي لا تجد مجتمعات المسلمين والعرب سبيلاً غيره ، وءقد مروا بالتجربة من ديمقراطية الغرب إلى ماركسية الشرق ، وتبين فشل التجربتين ، بحيث لم يعد أمام العرب والمسلمين إلا منهج واحد: هو منهج الإسلام الأصيل (٢).

وهنا ، عند الحديث عن زيف دعوى جذور الفكر المادي في تراث المسلمين عن طريق الإشارة إلى النماذج الفكرية التي شاء الله لها أن تخبر ممارسات الفكر غير الإسلامي ، وأن تعلق بعقولهم بعض مؤثراته الغربية(٣)، ثم ترجع إلى ساحة التفكير الإسلامي المعبر إجمالاً عن الكتاب والسنة ، لابد لنا من أن نقرر أن الفكر الإسلامي يقبل التغير والتحديث في الممارسات وصور التعبير ، لكن هذا التغيير والتحديث في الممارسة ، يجب أن يظل لكي يكون إسلامياً في إطار القيم الثابتة للإسلام. أي أنه لابد للفكر الإسلامي من ثبات المساحة الفكرية التي يتحرك في حدودها. وفي هذا المجال لابد للفكر الإسلامي من فهم القانون الأساسي للحركة والتطور في الفكر الإسلامي ؛ وهو مختلف تماماً عما تحاول الدعوات المختلفة أن تروج له وتخدعنا به ، وهو قانون مترابط بين الثبات والحركة ، وبين القيم الأصيلة والوافدة ، ليس كل القديم أو الموروث تقاليد أو معطيات اجتماعية متغيرة ، وإنما نعني به الجوهر الأصيل الذي جاءت به رسالات

---

١) علي عبدالرحمن عطية: (الإسلام في الفكر العربي المعاصر) بيروت ، عام ١٩٨٨م ، صفحة ٣٦٣.

٢) المسافة بين فكر مصطفى محمود في الستينات في كتابه: «الله والإنسان» وكتابه في الثمانينات: (حوار مع صديقي الملحد) كبيرة جداً ، وهي لصالح الفكر الإسلامي.

٣) أبو بكر القادري: (في سبيل وعي إسلامي) طبعة أولى. عام ١٩٧٧م ، ص ٤٢.

السماء ، وقامت به السماوات والأرض (١).

ونحن نستطيع ، أن نفرق بينه وبين التقاليد والموروثات التي صنعها المجتمع، وإن كانت محاولات التوفيق ترمي إلى سيطرة التقاليد على الأصول الأساسية ، ولذلك لابد من الحذر من الدعوة الملحة المضللة التي يحاول أصحابها الاندفاع في حماسة للقضاء على الجوهر الثابت ، مهددين بأن هذا الثبات رجعية وتأخر ، إن الفكر الإسلامي لو سلم من القوى المدسوسة التي تستهدف اعوجاج مساره وتعكير صفوه في الأخذ من منابعه الثابته ، بحيث يقع في متاهات الصهيونية والشيوعية والعلمانية ، لما كانت أمام الفكر الإسلامي مشكلات الثبات والتغير في الفكر الإسلامي (٢).

إن الأمم ، قد تستعير من خارج أرضها وتراثها بعض الممارسات ، ولكنها تعيش على الاستعارة ، وقد تأخرت في فترات ، ولكنها لاتكون تابعة أبداً ، ومن حقها أن ترفض مايضيرها ويحول بين الحفاظ على شخصيتها وذاتيتها ووجودها وكيانها(٣).

وذلك ، هو التأصيل الذي يتجه إليه الفكر الإسلامي انتقالاً من التبعية بعد معركة طويلة لابد منها: ﴿.. كذلك يضرب الله الحق والباطل فأما الزبد فيذهب جفاء وأما ماينفع الناس فيمكث في الأرض..﴾ (٤).

إن القول: بأن الفكر الغربي ، هو صاحب العالمية ، قول مردود ، لأنه ليس هناك فكر غربي واحد ، المثالية أم المادية ، الماركسية أم الفرويدية ، أم الوجودية لقد انتهى خداع هذه النظرة ، ونحن اليوم قادرون على دحض هذه الدعوات التي طالما رددها طه حسين ، وزكي نجيب محمود ، وسلامة موسى ،

---

١) عباس محمود العقاد: (الإسلام دعوة عالمية) المكتبة العصرية ، صيدا ، بيروت ، صفحة ١٩٦.

٢) دكتور محمد الصادق عفيفي: (الفكر الإسلامي: مبادئه، مناهجه، قيمه، أخلاقياته) مكتبة الخانجي القاهرة ، بدون تاريخ ، ص ١٩٤.

٣) أحمد موسى سالم: (العقل العربي ومنهج التفكير الإسلامي) دار الجيل، بيروت، عام ١٩٧٩م، ص ٢٣٥

٤) سورة الرعد، الآية ١٧.

وغيرهم: هؤلاء الذين قالوا: خذوا الحضارة الغربية جملة واحدة، فكراً ومادة(١).

إن هذه النظرية، إنما وضعت لخداع العرب والمسلمين، ولم تكن ذات أصالة في الفكر الغربي نفسه، لأنه لم يفعل هذا حين اتصل بالفكر الإسلامي، وحمل منه عصارة معطياته، وفي مقدمتها المنهج التجريبي قوام الحضارة الحديثة(٢).

لقد وجدنا مختلف مناهج الفكر الغربي: ليبرالية، أو مادية جدلية، أو وجودية أو فرويدية، عاجزة عن أن تستوعب المجتمعِ الإسلامي، وهي عاجزة أساساً بالنسبة لمجتمعاتها (٣)، وهي عاجزة قبل ذلك لانشطاريتها، ولعدم قدرتها على الربط بين الثابت والمتغير، والمادي والروحي، والأرض والسماء، وما عواصف التغيير ومنصات الإعدام التي وقعت في بلاد، مثل روسيا ورومانيا وتشيكوسلوفاكيا، إلا دليل على صحة مانقول.

إن هذه الفلسفات، قد أنكرت جانباً أساسياً خصباً، هو جانب الروح والنفس والوجدان، وألغته تماماً إزاء العقلانية (٤). ولكن خطأها الأكبر أنها أنكرت ترابط الجانبين في كيان واحد، وهو ما لا يعرفه مذهب أو منهج غير الإسلام، وهو الذي استوعب في منهجيته كل ضروب التقدم في مجالات «التقنية» وغيرها بعد صبغها بروح التأمل في سنن الله. ويوم تعرف الفلسفات غير الإسلامية هذه الحقيقة، سوف ترى ضوء الحق الباهر، ولن تعرفها إلا عن طريق الإسلام(٥).

---

١) دكتور محمد سعاد جلال: (مؤامرة ترجمة القرآن) مقال بجريدة الجمهورية المصرية يوم ٨/١٩/عام ١٩٥٥م

٢) انظر: توفيق الطويل: (أسس الفلسفة) عام ١٩٥٢ القاهرة، دار الكتاب العربي، صفحة ١٠٤.

٣) سيد جويك: (العقليون والتجريبيون في فلسفة الأخلاق) ترجمة توفيق الطويل، القاهرة، عام ١٩٥٤م صفحة ٧١.

٤) ليفي بريل: (فلسفة أوجست كونت) ترجمة الدكتور محمود قاسم والدكتور السيد بدوي، القاهرة، عام ١٩٥٢ صفحة ١١.

٥) راجع في التدليل على ذلك كتاب باول شمتز: «الإسلام قوة الغد العالمية» ترجمة الدكتور محمد شامة مكتبة وهبة، القاهرة عام ١٩٦٦م.

المبحث الثالث

الأقليات الدينية وأثرها في تسرب الفكر المادي

استهدف التغريب الثقافي ، أن تكون له ركائز في قلب البلاد العربية ، لكي يحقق هدفه في إشاعة أنماط الحياة الغربية وسيطرة الفكر المادي على العقل العربي ، من خلال الأقليات الدينية التي تعيش على الأرض العربية الإسلامية ، منذ كانت للإسلام دولة. وبعد أن تسرب الضعف إليها اتخذ عددًا من الخطوات ضد البلاد العربية ، من أهمها الممارسات الآتية:

١) تجهيز الأوربيين وتنظيم استيطانهم في شكل جاليات منظمة ، لها خصائصها ونظمها وتقاليدها ، وتأمين سيطرتها حيث التوطين(١).

٢) التعاون مع أقليات وطوائف تعيش ظروفاً تاريخية أو ثقافية معينة ، أو تمر بأزمة سياسية خاصة ، وتأمين استخدامها في عملية التوطين ، وزرع مواقع النفوذ ، واتخاذها أدوات محلية في التعامل ، وفي معظم الأحيان استعداؤها ضد السكان الأصليين(٢).

---

١) بلغ عدد أفراد الجاليات الاجنبيه في مصر سنة ١٩١٧م «٢٢٢» ألف أجنبي، وفي عدن «١٣٨» ألف أجنبي، وفي الكويت «١٠٢,٦٥٢» حسب إحصائية سنة ١٩٧٥م منهم «٤٠,٨٤٣» إيراني و«٣٢,١٠٥» هندي و «٢٣,٠١٦» باكستاني ، وفي البحرين حسب إحصاء ١٩٧١م هناك «١٢,٨٢٨» أجنبي ، منهم ٣٤٨٧ إيراني و٣٩٩١ هندي و٣٣٢٦ باكستاني ، وفي قطر حسب تقدير وزارة الإعلام هناك ١٤٢,٥٢٠ أجنبي ٥٪ منهم إيرانيون ، وفي الإمارات العربية المتحدة حسب إحصاء ١٩٧٧م ٩٣ ألف أجنبي ، يتمتع الايرانيون بأعلى نسبة منهم ، يليهم الهنود والباكستانيون وفي عمان يبلغ الهنود ٢٨٠٤٤١ ، والباكستانيون ٢٠,٤٦٩ سنة ١٩٧٠م. مع ملاحظة أن هذه الإحصائيات لم تميز المسلمين من غيرهم.
(ذوقان قرطوط): "تطور الفكرة العربية في مصر" (المؤسسة العربية للدراسات والنشر) بيروت ١٩٧٢م ص ١٢١ـ١٣١. (جاد طه): (سياسة بريطانيا في جنوب اليمن) ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، ص ٣٥٩، ٣٨٥، مركز دراسات الخليج العربى ، البصرة ، الكتاب السنوي الأول ١٩٧٨م

٢) انظر جهود الفرنسيين الخاصة بالبربر في الشمال العربي الإفريقي ، كنموذج لسياسة الاستعمار الخاصة بالاقليات ، صلاح العقاد: (المغرب العربي) مكتبة الانجلو المصرية (١٩٦١م) ص ٣٠٦ شارل الدريسي جوليان ، (إفريقيا الشمالية) ، نشر الدار التونسية للنشر ١٩٧٦ ، ص ١٦٩. وانظر أيضاً بخصوص السياسة الاستعمارية في استخدام الطوائف مايتعلق باليهود ص ٤٧ وانظر أيضاً: البرت حوراني: (الفكر العربى في عصر النهضة) ، دار النهار للنشر بيروت ، ص ٥٨.

٣) السيطرة على وسائل النشر والإعلان والصحافة والمطابع والسينما والتعليم ووسائل المواصلات(١).

٤) تخريب التعليم الوطني ، وتشجيع مدارس الإرساليات التنصيرية ومدارس الأقليات والجاليات الأجنبية ، ثم إلغاء التعليم الوطني ، وتحديد المستوى التعليمى ، ومحاربة اللغة العربية(٢).

٥) تشويه الشخصية القومية للسكان. وفي هذا المجال نستطيع أن نميز الوسائل التالية من صيغ العمل في هذا الحقل مما مورس مع العرب بشكل خاص والمسلمين عمومًا:

أ) الهجوم على التاريخ الإسلامي وطمسه وتشويهه وتحويله إلى ظواهر عائمة غير منتظمة في إطار بشري أو جغرافي أو زمن معين

ب) الهجوم على الإسلام واعتباره شيئًا من الماضي يرتبط بالتخلف العام الذي يعيشه معتنقوه ، وإفراغه من محتواه الحقيقي ، باعتباره عقيدة روحية تنظم الحياة البشرية.

ج) إفقاد الإنسان العربي أهمية تجاربه التاريخية في التعامل مع الظواهر الكبرى في حياته ، وقد تركز الهجوم على الجهاد باعتباره أنجح الوسائل المعتمدة في التعامل مع الحياة عبر التاريخ العربي الإسلامي(٣).

د) ممارسة السيطرة التامة على العرب والتي كانت بدايتها

---

١) د. عبدالعظيم رمضان: (صراع الطبقات في مصر ١٨٣٧ـ١٩٥٢) ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ١٩٧٨م ، ص ٤٨ - ٥٠ فيما يتعلق بدور اليهود في احتكار وسائل الإعلام والثقافة في مصر والحالة ذاتها في العراق.

٢) انظر د. حسن الفقي: (التاريخ الثقافي للتعليم في مصر) ، دار المعارف ، ١٩٧٤م ، ص ٩٨ - ١٢٩ ود. عمر فروخ ومصطفى الخالدي: (التنصير والاستعمار في البلاد العربية) ، المكتبة العصرية ، بيروت ١٩٧٣م ، ص ٧٨. وعلال الفاسي: "الحركات الاستقلالية في المغرب العربي" مطبعة الرسالة ، القاهرة ١٩٤٨م ، صفحة ٦٩.

٣) لمزيد من المعلومات ارجع إلى الكتاب القيم للدكتور محسن عبدالحميد: (حقيقة البابية والبهائية) ، بيروت ١٩٧٥م.

الاحتواء الأوربي للأمة العربية من خلال ترتيب الواقع القومي جغرافيًا وبشريًا واجتماعيًا في ضوء النتائج المتحققة أولا ، والمصالح المتطورة لأوربا ثانيًا.

هـ) كانت المحصلة النهائية للسياسة الاستعمارية ، هدم الشخصية العربية للانسان العربي هدمًا روحيًا ، عندما أعيد تقديم الإسلام للإنسان ، على أنه مجرد ممارسات وطقوس ومناسك دون تأثير الأثر التنظيمي للإسلام في الحياة اليومية للإنسان، وهي التوازن بين الروح والمادة(١).

فضلاً عن الهدم الأخلاقي ، عندما عمل الاستعمار على إفراغ الإسلام من المفهوم التربوي ، وتجريدة من إحدى مزاياه الجوهرية على أنه المبلور لقيم الأمة عبر تاريخها الطويل (النشأة والتكوين) والمنظم للحياة اليومية للأفراد والمجتمع ؛ لقد رافق عملية الهدم ضغوط حضارية متعددة ومتنوعة ، منها مثلاً ضغوط التربية الغربية وأساليبها الخادعة ، إضافة إلى عملية ضخ الثقافة الجديدة الغازية في صور وأشكال متعددة وعبر قنوات متعددة ، فهناك ثقافة للنساء تعيد تشكيل عناصر حياة المرأة ، وتشكل ذوقها وخياراتها وتوجهاتها وقيمها ، وتسهم بها وسائل التجميل والترف واللهو ، وهناك ثقافة الرجال تأخذ شكل سيل من الصحف والمجلات والكتب والأفلام ، وهناك ثقافة الجيل الجديد الذي ارتوى من الثقافة الغربية والفكر المادي ، وهي ثقافة جنسية ومادية مجردة لا قيمية، وجميعها تسهم في ضخها الإذاعة والتلفزيون والإعلام المرئي والمطبوع. وأخيرًا الوسائل المحسوسة كالملابس والمجسمات الصناعية.

وتتعاظم خطورة الغزو الثقافي هذا بالنسبه للخليج العربي نتيجة متغير آخر دائم التنامي ، وهو (الهجرة الأجنبية أو الاستيطان المؤقت) فهناك تجمعات غريبة بكل معنى الكلمة ، لأنها غريبة عن السكان في جوهرها ، فهي بمعظمها تعود

---

١) محمد محمد حسين: «الإسلام والحضارة الغربية» ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، عام ١٩٧٩، صفحة ١٦٦.

لمصادر النمط الحضاري الغازي أو المتسرب ، فبعضها (مادي وبعضها وثني أو ينتمى إلى ديانات غير موحدة).

والخطورة تكمن ، في أن هذه التجمعات بدأت تتصل بحياة الناس اليومية مؤثرة من خلال أدوراها في المطبخ وتربية الطفل والخدمات العامة ، فهي إضافة إلى ماتنقله من أمراض وسطها المتخلف صحيًا ، تنقل معها أمراضها الثقافية، والأكثر خطورة مؤثراتها الثقافية المرتبطه باللغة ، فعلى عكس المألوف عالميًا حيث يغير المهاجر لغته تبعًا للقطر الذي يهاجر له ، يحتفظ المهاجرون إلى الخليج العربي بلغاتهم وتصبح المسألة معكوسة ، إذ يصبح المواطن هو الذي يغير لغته لتعلم اللغات الأخرى. إن نتائج هذا الأمر متعددة ، ولكن أخطرها مايتعلق بمستقبل الإسلام ، فالقرآن نزل باللغة العربية: ﴿إنا أنزلناه قرآناً عربيًا لعلكم تعقلون﴾(١). إذن ، المطلوب هو أن يظل هكذا وليس بلغة آخرى ، ورب العالمين هو الذي نزله ، وهو الذي يحفظه: ﴿إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ (٢). وإحدى أبرز وسائل حفظه ، هي لغته ، فإذا ماتغيرت لغة الإسلام على أيدي أقلية وافدة ، أو أقلية مواطنة ، فأي إسلام هذا الذي يستوعبه المسلم بالترجمة(٣).

---

١) سورة يوسف ، الآية (٢).

٢) سورة الحجر ، الآية (٩).

٣) أبو بكر القادري: (في سبيل وعي إسلامي) الطبعة الاولى ، عام ١٩٧٦ ، ص ١٢٦.

نماذج من حرب الأقليات للإســـــلام :

هناك عوامل كثيرة طارئة ودخيلة ، وراء الأعمال التي قامت بها الأقليات الوطنية أو الأجنبية في المجتمعات العربية ، والتي ماكان لها أن تقوم بما قامت به على مستوى تخريب عقل الأمة الثقافي والديني لو كان المسلمون يملكون زمام المبادرة والتوجيه للمتغيرات. ومن أهم العوامل التي ساعدت الأقليات على أداء دورها المعادي:

ظهور الأحزاب والتجمعات السياسية في الأقطار العربية التي تتعدد فيها الطوائف ، أو تقترب من بعضها البعض في تعداد أفرادها.

وعلى سبيل المثال ، فإن «لبنان» الذي ظهرت فيه أحزاب دينية مسيحية متطرفة ، كانت تعبيرًا سياسيًا عن الدور الذي يمكن أن تقوم به الأقليات قبل ظهور هذه الأحزاب وبعدها.

ومن هذه الأحزاب على سبيل المثال: حزب الكتائب اللبناني ، وحزب الكتلة الوطنية.

ومن المعروف ، أن حزب الكتائب اللبناني ، يمثل العنصر الطائفي بالنسبة للموارنة ، وقد تأسس الحزب في عهد الانتداب الفرنسي عام ١٩٣٦م باسم «فلانج» تشبهًا بالفلانج الإسبانية. ولم يعترف بالحزب رسميًا إلا في ديسمبر ١٩٤٣م بعد استقلال لبنان(١).

والحزب يضم أغلبية أبناء الطائفة المارونية ، وإن كان دستوره لايمنع من منح العضوية لأبناء الطوائف الأخرى ، إلا أن تعصب الحزب يجعل من المستحيل انضمام مسلم سني أو مسيحي أرثوذكسي له.

---

١) د. أحمد حامد الافندي: (النظم الحكومية المقارنة) القاهرة ، بدون تاريخ ، صفحة ٦٣.

ومؤسس الحزب ، هو بطرس الجميل ، وشعار الحزب: «الله ، الوطن ، العائلة»، ويصدر الحزب جريدة يومية ، هي جريدة «العمل».

ويشترط الحزب في منح العضوية ، أن يتقدم العضو الجديد بطلب يزكيه عضوان من الحزب ، وفي أثناء دراسة الطلب يتلقى المرشح الجديد للعضوية دروسًا خاصة في العقيدة الحزبية والتنظيم الحزبي.

والحزب ، أقرب إلى المنظمة العسكرية ، ويطلق عليه أحياناً «حزب الشباب» ولأعضاء الحزب زي معين يرتدونه في مناسبات معينة للحزب.

وشارة الحزب ، عبارة عن دائرة حمراء ، مرسوم عليها شجرة الأرز. وللحزب مكتب سياسي يتكون من خمسة أعضاء ، ينتخبهم المجلس المركزي للحزب لمدة سنتين قابلة للتجديد ، مضافاً إليها رئيس الحزب ونائبه وأمين عام الحزب ووزراء الحزب ونوابه ومستشاروه ، كما أن للحزب مكتبًا مركزيًا ، وهذا المكتب المركزي يتكون: من أعضاء المكتب السياسي ، ولجنة الشبيبة الكتائبيين ، والمفوضين المنتدبين لإدارة لجان الشابات الكتائبيات ، ولهذا المكتب صلاحيات واسعة ، ويجتمع مرة كل أسبوع. وأعضاؤه ينتخبون رئيس الحزب ونائبه وأعضاء المكتب السياسي الخمسة(١). ورئيس الحزب ينتخب لمدة ثلاث سنوات قابلة للتجديد. وأهم أهداف الحزب: المناداة بطابع طائفي خاص للبنان ، حيث إن لبنان كما أنه جزء من البلاد العربية ، فهو في الوقت نفسه جزء من بلاد البحر الأبيض المتوسط. ولذلك يجب عندهم أن يبقى له طابعه الخاص ، وهذا الطابع في رأي رئيس الحزب ، مجمله أن تبقى للمسيحيين في لبنان أكثر الوظائف التنفيذية والمقاعد النيابية ، ولو كان المسلمون أكثرية أو متعادلين في العدد مع المسيحيين. وإذا رفض المسلمون التسليم بسيطرة المسيحيين في المجالات التنفيذيه والتشريعية ، فلا يلام المسيحيون بعد ذلك إذا لجأوا

---

١) دكتور فاروق عبدالسلام: (الاحزاب السياسية والفصل بين الدين والسياسة) القاهرة ، عام ١٩٧٩م ، صفحة ٨٨.

للاستعانة بدولة أجنبية ، كما حدث في عام ١٨٦٠م ، وفي عام ١٩٥٨م(١). كما أن من مبادىء الحزب المناداة بقومية لبنانية تقدمية علمانية ، تؤمن بأن لبنان وطن مستقل بحدوده المبينة في دستور مايو ١٩٢٦م ، وتؤمن باحترام جميع الأديان والمعتقدات، وترفض أن يكون للدولة دين أو معتقد خاص بها. كما يؤمن الحزب في سياسته الخارجية بالسعي نحو السلام والتعاون الدولي عالميًا ، وفي المنطقة يحذر الحزب من «فكرة التوسع العربي» أي الوحدة العربية وخطورتها على لبنان.

وأما حزب الكتلة الوطنية اللبناني: فهو حزب مسيحي متطرف ، أقرب إلى الأحزاب الشخصية ، حيث أسسه جماعة من الأشخاص يربطهم ببعض مصالح مشتركة انتخابية وعائلية. وهو الحزب المسيحي الثاني في لبنان ، إذ ينافس حزب الكتائب على زعامة المسيحيين. وبداية قيا٢٠مه على أثر النزاع العائلي بين عائلتي «الخوري» و «إده» على كرسي رئاسة الجمهورية من خلال زعامة المسيحيين بلبنان.

وقد أسس الحزب في عام ١٩٣٥م عدد يقرب من عشرة آلاف عضو ، غالبيتهم من المسيحيين ، وأبرز أعضائه من المؤسسيين : (إميل إده) المعروف بتعصبه حيث يؤمن بضرورة صبغ لبنان باللون المسيحي ، وكان يحذر من أكثرية المسلمين في لبنان مستقبلاً بصورة أوضح وأكثر ، نظرًا لتناسلهم ، ويفضل إميل إده أن يظل لبنان محدود العدد ، شريطة أن يظل مسيحيا. ومن تطرفه ، أنه كان يصرح علناً بقوله:

«إذا لم يرد المسلمون قبول الوضع الراهن في لبنان ، فما عليهم إلا الرحيل إلى الحجاز» ومما صرح به لأحد الصحفيين الأمريكيين قوله(٢):

«لا علاقة له ولا صلة بالشرق أو العروبة ، وأنه وجميع الموارنة في

---

١) المصدر السابق صفحة ٨٩.

٢) المصدر السابق صفحة ٩٠.

تفكيرهم ولغتهم غربيون»(١).

وحزب الكتلة ، يشبه حزب الكتائب في تعصبه المسيحي وانعزاليته ، إلا أن العداء قائم بينهما ، حيث يعملان في ميدان واحد ، هو: كسب الأنصار من المسيحيين.

وغالبية أعضاء الكتلة الوطنية من سكان المناطق الجبلية ، في كسروان ومنطقة الشوف ، حيث يتميز الأهالي بالتعصب الديني.

وبعد وفاة مؤسسه (إميل إده) حل محله ولداه في إدارة شؤون الحزب، وأصبح السيد (ريمون إده) رئيسًا للحزب ، ويستخدم الحزب لفظ: (العميد) بدلاً من الرئيس. وأما أهم مبادىء الحزب - في ضوء ماتقول الدعاية السياسية لمؤتمرات الحزب - فهي: العمل من أجل الوحدة الوطنيه بين اللبنانيين من مقيمين ومغتربين ، وإنشاء صندوق وطني يساهم فيه الجميع لتأمين عودة المغتربين المحتاجين ، واتباع سياسة اقتصادية اجتماعية تهدف أولاً وأخيرًا لرفع مستوى معيشة الفرد اللبناني ، والتعاون مع الدول، واحترام ميثاق الأمم المتحدة، وميثاق الجامعة العربية ، والتعاون مع البلاد المجاورة ، في حدود عدم المساس باستقلال لبنان وسيادته ، وتعزيز شأن المغتربين والاعتراف بجنسيتهم اللبنانية ، ووضعهم في عمليات الإحصاء والتمثيل اللبناني ، إلى غير ذلك من الشعارات التي ساهمت في التشكيل الفكري للأقليات الوطنية أو الأجنبية التي تعيش في أقطار عربية أخرى لها ظروف وأوضاع تختلف عن لبنان ، لكن التجربة اللبنانية في التميز الطائفي كانت الأنموذج والقدوة ، وبعيدًا عن الجانب العسكري والتنظيمى والحزبي ، نفذت الأقليات إلى تحقيق أطماعها ، وتسريب الفكر المادي وغيره كأداة هدم للأقطار العربية ، عبر وسائل تناسبهم ، كان منها مثلاً الدور الذي قامت به هذه الأقليات في المؤتمرات التي دعت إليها ، والمدارس الفكرية والتعليمية التي أقامتها. وقد تمثل ذلك جيدًا في الأهداف التي قامت عليها مدارس التنصير. وتمثل ذلك أيضاً فيما أنتجته هذه المدارس من أجيال كانت

---

١) المصدر السابق صفحة ٨٩.

منطلق التحول عن الإسلام تحولاً كليًا أو جزئيًا ، وكانت منطلق تأصيل اتباع الغرب في كل مايفرزه من أفكار ومذاهب ، ومن سلوك فردي واجتماعي وعادات وتقاليد ونظم ومبادىء. وظهرت أيضاً في طائفة من أقوال المنصرين المؤسسين لهذه المدارس ، منها مايقوله المبشر (هنري هريس جسب)(١): إن التعليم في الإرساليات التنصيرية ، إنما هو وسيلة إلى غاية فقط ، هذه الغاية هي قيادة الناس وتعليمهم حتى يصبحوا أفرادا مسيحيين وشعوبًا مسيحية ، ولكن حينما يخطو التعليم وراء هذه الحدود ليصبح غاية في نفسه ، وليخرج لنا خيرة علماء الفلك ، وعلماء طبقات الأرض وعلماء النبات ، وخيرة الجراحين ، في الزهو العلمي ، فإننا لانتردد حينئذ في أن نقول: إن رسالة مثل هذه قد خرجت عن المدى التنصيري إلى مدى علماني محض ، إلى مدى علمي دنيوي.

ويقول أيضاً(٢) : إن المدارس شرط أساسي لنجاح التنصير ، وهي بعد هذا وسيلة إلى غاية ، لاغاية في نفسها ، لقد كانت المدارس تسعى بالإضافة إلى التنصير: إلى (دق الإسفين) وكانت على الحقيقة كذلك في إدخال الإنجيل إلى مناطق كثيرة لم يكن بالإمكان أن يصل إليها الإنجيل ، أو المبشرون من طريق آخر. وفي مؤتمر القدس التنصيري الذي حضرته عناصر ممثلة للأقليات المسيحية في معظم الأقطار العربية الذي عقد في أبريل عام ١٩٣٥م ، شرح أعضاء المؤتمر العقبات الكثيرة التي اعترضت سبيل المبشرين ، والتي لم تسمح لهم بأن يخرجوا المسلمين عن دينهم ، وبعد أن خطب كثير منهم خطبهم اليائسة ، قام رئيس المؤتمر الدكتور (صموئيل زويمر) ، فألقى على المؤتمرين خطبة خطيرة جاء فيها مايلي(٣):

---

١) «التبشير والاستعمار» لعمر فروخ والخالدي ، مصدر سابق ، ص ٦٦.

٢) المرجع السابق صفحة ٦٧.

٣) محمد محمود الصواف: (المخططات الاستعمارية لمكافحة الإسلام) دار الاعتصام ، القاهرة ، بدون تاريخ، صفحة ٢١٧.

«لقد قبضنا أيها الإخوان في هذه الحقبة من الدهر ، من ثلث القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا ، على جميع برامج التعليم في الممالك الإسلامية ، ونشرنا في تلك الربوع مكامن التنصير ، والكنائس ، والجمعيات ، والمدارس المسيحية الكثيرة، التي تهيمن عليها الدول الأوربية والأمريكية ، والفضل لكم أيها الزملاء.

إنكم أعددتم له بوسائلكم جميع العقول في الممالك الإسلامية ، إلى قبول السير في الطريق الذي مهدتم له كل التمهيد.

إنكم أعددتم شبابًا في ديار المسلمين لا يعرف الصلة بالله ، ولا يريد أن يعرفها ، وأخرجتم المسلم من الإسلام ، ولم تدخلوه في المسيحية ، وبالتالي جاء النشء الإسلامي طبقاً لما أراد له الاستعمار ، لايهتم للعظائم ، ويحب الراحة والكسل ، ولا يصرف همه في دنياه إلا في الشهوات ، فإذا تعلم فللشهوات ، وإذا جمع المال فللشهوات ، وإن تبوأ أسمى المراكز فللشهوات ، ففي سبيل الشهوات يجود بكل شيء.

إن مهمتكم تمت على أكمل الوجوه ، وانتهيتم إلى خير النتائج ، وباركتكم المسيحية ، ورضي عنكم الاستعمار، فاستمروا في أداء رسالتكم ، فقد أصبحتم بفضل جهادكم المبارك موضع بركات الرب»(١).

وعلى الدرب نفسه يسير المبشر (تكلي)(٢). الذي يقول: «يجب أن نشجع إنشاء المدارس على النمط الغربي العلماني ، لأن كثيرًا من المسلمين قد زعزع اعتقادهم بالإسلام والقرآن ، حينما درسوا الكتب المدرسية الغربية ، وتعلموا اللغات الأجنبية».

---

١) المصدر السابق صفحة ٢١٨.

٢) انظر د. خالدي ود. فروخ: «التبشير والاستعمار» ص ٨٨.

ويقول (صمويل زويمر)(1):

«مادام المسلمون ينفرون من المدارس المسيحية فلابد أن ننشىء لهم المدارس العلمانية ، ونسهل التحاقهم بها ، هذه المدارس التي تساعدنا على القضاء على الروح الإسلامية عند الطلاب».

أما المستشرق جسب(2) فيقول:

«لقد فقد الإسلام سيطرته على حياة المسلمين الاجتماعية ، وأخذت دائرة نفوذه تضيق شيئًا فشيئًا ، حتى انحصرت في طقوس محددة ، وقد مضى هذا التطور تدريجيًا إلى غير وعي وانتباه ، وقد مضى التطور الآن إلى مدى بعيد ، ولم يعد من الممكن الرجوع فيه ، لكن نجاح هذا التطور يتوقف إلى حد بعيد على القادة والزعماء في العالم الإسلامي ، وعلى الشباب منهم خاصة. كل ذلك كان نتيجة النشاط التعليمي والثقافي والعلماني».

ويتضح حجم المخاطر أكثر عند «آنا ميليغان»(3) التي تقول:

«لقد استطعنا أن نجمع في صفوف كلية البنات في القاهرة مَنْ آباؤهن باشوات وبكوات. ولايوجد مكان آخر يمكن أن يجتمع فيه مثل هذا العدد من البنات المسلمات تحت النفوذ المسيحي ، وبالتالي ليس هناك من طريق أقرب إلى تقويض حصن الإسلام من هذه المدرسة»..

وعن عمل الأقليات في نشاطها المعادي للإسلام والمبشر بأفكار مادية وغربية يطرح المبشر «جون موط»(4) تصوره لميادين العمل ضد الإسلام ، فيقول:

---

1) انظر «الغارة على العالم الإسلامي» ص ٨٢.

2) محمد محمد حسين: «الاتجاهات الوطنيه في الأدب المعاصر» ج٢، مرجع سابق، ص ٣٠٤.

3) التبشير والاستعمار. ص ٨٧.

4) محمد محمود الصواف: «المخططات الاستعمارية لمكافحة الإسلام» ص ٢١٥ و«التنصير والاستعمار» ص ٦٨.

«يجب أن يؤكد في جميع ميادين التنصير جانب العمل بين الصغار ، وبينما يبدو هذا العمل وكأنه خيري، ترانا مقتنعين لأسباب مختلفة بأن نجعله عمدة عملنا في البلاد الإسلامية. إن الأثر المفسد في الإسلام يبدأ باكرًا جدًا، من أجل ذلك يجب أن يحمل الأطفال الصغار إلى المسيح قبل بلوغهم سن الرشد ، وقبل أن تأخذ طبائعهم أشكالها الإسلامية ، وهكذا نجد أن وجود التعليم في يد المسيحيين لايزال وسيلة من أقوى الوسائل إلى تنصير المسلمين».

ويقول المستر «بزور» الذي جاء عام (١٩٤٨م) ليتسلم زمام الرئاسة في جامعة بيروت الأمريكية(١):

«لقد أدى البرهان إلى أن التعليم أثمن وسيلة استغلها المبشرون الأمريكيون في سعيهم لتنصير سورية ولبنان.. ومن أجل ذلك تقرر أن يختار رئيس الكلية البروتستانية الإنجيلية (وهي الجامعة الأمريكية اليوم) من مبشري الارساليات السورية».

وأما مافرضته أجهزة الاستعمار الغربي وغيره على الشعوب الإسلامية عن طريق مدارسها العلمانية ، والمدارس الوطنية التي ألزمتها بالمناهج العلمانية ، فهو من القضايا الظاهرة لكل دارس لتاريخ الاستعمار، ففي أي قطر إسلامي دخلته سلطات استعمارية صليبية غربية أو شرقية، أو استولت عليه الشيوعية ، وهو من القضايا المسلم بها لدى جميع المؤرخين لعصور الاستعمار، أو التسلط الشيوعي ، نشطت الأقليات ضد الإسلام ، وفي مقدمة أهداف التعليم الذي تؤسس الدولة المستعمرة مؤسساته ، أو تشرف على توجيه مناهجها وبرامجها بسلطة إدارتها الاستعمارية تربية أجيال من أبناء المسلمين تدين بالولاء والطاعة للمستعمرين حكومةً وشعبًا ، وتنسلخ عن ولائها للإسلام ، وولائها لأمتها الإسلامية ، وتقتبس المفاهيم والعادات الغربية ، وكل أنواع السلوك

---

١) عن عمر فروخ: «التنصير والاستعمار» «ص ٤٦» و«المخططات الاستعمارية» ص ٢١٤.

التي يأتي بها المستعمرون ، وتتقبل لمجتمعاتها الأنظمة التي تزينها لها الدوائر الاستعمارية ، أو تفرضها عليها ، إلى غير ذلك من أهداف فرعية. وعملت على ترويج وإثارة الأفكار التي تعمل على عزل أبناء الوطن عن الانتماء للإسلام ، ففي الجزائر مثلاً وعبر الأقليات التي تقيم بالوطن الجزائري أو تلك الفئة الأجنبية التي وفدت إليه ، حاول الاستعمار الفرنسي القضاء على التعليم الإسلامي ، وفرض التعليم الفرنسي الاستعماري ، لجعل الجزائر جزءاً من فرنسا، وإبعاد المجتمع الجزائري عن كل ماهو إسلامي وعربي(١).

ومن هذا ، يظهر هدف التعليم الذي فرضته فرنسا على الجزائر.

وكذلك كان الأمر نفسه في المملكة المغربية ، حين اتخذ الاستعمار الفرنسي الترتيبات اللازمة لجعل التعليم في المملكة المغربية العربية الإسلامية تعليمًا علمانيًا ، يهدف إلى تربية الولاء الكامل لفرنسا في أبناء الشعب المغربي العربي المسلم ، ويتحلل من ولائه لدينه وقومه. وبمقتضى المعاهدة التي أرغم المغرب على القبول بها في (٣٠ آذار «مارس» من عام ١٩١٢م) فقد جاء في أحد فصول هذه المعاهدة ، إن الدولة الفرنسية تلتزم بإدخال إصلاحات على النظام الإداري للملكة المغربية ، وعلى مؤسساتها الحكومية(٢).

وبمقتضى السيطرة الفرنسية على التعليم في المملكة المغربية ، تأسست مدارس أبناء الأعيان في الحضر ، ومدارس فلاحية في البوادي ، يتعلم فيها الأطفال الفرنسية بالدرجة الاولى ، أما الدروس المخصصة للغة العربية والقرآن الكريم ، فهي لاتتعدى نسبة السدس ، إضعافاً لها ، وفي هذه المدارس معلمون فرنسيون و أقلية ضئيلة من المغاربة.

---

١) انظر: عباسي مدني: «ازدواجية النظام التعليمي في الجزائر» بحث مقدم للمؤتمر العالمي للتعليم الإسلامي الذي انعقد في مكة المكرمة عام (١٣٩٧هـ).

٢) انظر: البحث الذي قدمة السيد عبدالكريم بن جلون للمؤتمر العالمى الأول للتعليم الإسلامي في مكة المكرمة ١٩٧٧م.

وأدى التعليم العلماني في المغرب ، دوره في تخريج متخرجين علمانيين مستغربين اتجه ولاؤهم للغرب ، وانسلخ من الولاء للإسلام والمسلمين انسلاخاً كليًا أو جزئيًا ، كما حدث في كل البلاد التي سيطر عليها الاستعمار الصليبي العلماني أو الاستبداد الشيوعي المادي الملحد.

الفصـــل الثانـــي

انتشـار الفكر المادي المعاصر وتطوره

نتتبع في هذا الفصل انتشار الفكر المادي المعاصر وتطوره ، وهذا التتبع يوجب علينا أن نتحدث عن أثر حركة الاستعمار العالمي في البلاد العربية ، منذ بداية العصر الحديث وحتى أيامنا هذه ، راصيدين الخطط والمجالات التي اعتمد عليها الاستعمار في نشر فكره المادي عن طريق تجريد الأمه من عقيدتها وصياغة عقولها ووجدانها بطريقة تمهد لقبول التنصير والصياغة المادية للحياة. وكانت لبنان من أهم البلاد التي ركز الاستعمار على جعلها نموذجاً لهذا الفكر المادي المشبع بالروح التغريبية. ولهذا تناولنا التجربة اللبنانية ، واستقصينا أنواع الصراعات والنشاطات التنصيرية التي امتلأت بها ساحتها.

ثم تحدثنا عن ألوان الفكر الوافد مع الاستعمار وأساليبه التي اعتمد عليها في نشر قيمه وأفكاره ، كما قدمنا أيضاً نماذج من الفكر المادي الوافد.

ونظراً لأهمية مؤسسات التعليم وأهمية القيادات الفكرية ، فقد عرضنا لجهود الاستعمار في استغلالها وتوجيهها ، ومانتج عن ذلك من آثار سيئة في المحيط العربي ، سياسياً وتربوياً وإعلامياً ، منذ محمد علي والحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨م.

كما عرضنا لأثر الإرساليات الأجنبية الخطير على مؤسسات التعليم في مصر ولبنان وغيرهما.

ولما كان من بين المؤثرات الموجهة لنمط التعليم: «المعونات المادية والعينية» فقد ناقشنا هذه المعونات وأثرها في تمكين الإرساليات التنصيرية وتمكين التيارات الفكرية المستغربة من توجيه الإعلام والتربية لخدمة الفكر التنصيري.

واقتضت منهجية البحث التركيز على كشف آثار بعض الأحزاب والتنظيمات التي تبنت الدعوة للفكر المادي وتطبيقه ، ولاسيما الأحزاب الشيوعية والاشتراكية والقومية اللادينية في لبنان وسوريا ومصر والعراق وغيرها.

وفي هذا الإطار عالجنا التطور الفكري الذي وقع في الأحزاب القومية حتى انتهى الأمر إلى أن تكون أحزاباً إلحادية تتنكر للإسلام جملة وتفصيلاً، ولاتأبه به إلا في أمور شكلية تخدع بها الجماهير غير الواعية.

وفي ضوء ذلك انقسم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث، هي:-

١ - **المبحث الأول:** أثر الاستعمار في انتشار الفكر المادي المعاصر وتطوره.

٢ - **المبحث الثاني:** أثر مؤسسات التعليم والقيادات الفكرية في انتشار الفكر المادي المعاصر وتطوره.

٣ - **المبحث الثالث:** أثر الأحزاب والتنظيمات في انتشار الفكر المادي المعاصر وتطوره.

المبحث الأول

أثر الاستعمار في انتشار الفكر المادي المعاصر وتطوره

لانريد في هذا المبحث ، التوسع في دراسة الجوانب السياسية التي تتصل بحركة الاستعمار في البلاد العربية ، ابتداء من العصر الحديث فالمعاصر، وهي الحقبة التاريخية التي تركزت الدراسة عن الفكر المادي في البلاد العربية من خلالها، ولكن مايعنينا ، هو دور الاستعمار ، سواء في المرحلة المباشرة حين كان يحتل معظم البلاد العربية بقواه المادية والعسكرية ، أم بعد رحيله تاركاً فكره ومؤسساته في الواقع الذي أحدثه نمط الحياة التي استجلبها في إشاعة فكر وأدب ومناهج تعليم غير إسلامية ، فتحت الأبواب للأفكار المادية ، سواء منها ماكان علمانيًا ، أم صليبيًا ، أم شيوعيًا اشتراكيًا. وقد لا يتأتى لنا الوقوف على هذا الجانب الذي يعنينا دون الإشارة إلى بعض جوانب علاقة الغرب الفكرية قبل الاستعمار بالبلدان العربية وبعدها ، وذلك للوقوف على بعض أساليبه والتعرف على المجالات التي استحدثها كنافذة للفكر المادي وغيره من الأفكار التي أريد بها عزل عقل الأمة عن أن يتجه في مقاومته الوجهة الصحيحة والقادرة على التغلب عليه ، وهي «الثقافة الإسلامية» والاعتماد في قهره على الإسلام الصحيح الذي يستبعد أبناؤه كل صور الخرافة والعجز التي لحقت بعقول أبنائه في فهمهم للإسلام (١).

وإذا كنا عند الحديث عن مؤسسات التعليم في البلاد العربية في عهود الاستعمار المسلح قد كشفنا عن أن بعض هذه المؤسسات تستهدف إبعاد المسلمين عن دينهم ، فإن من الجدير بالذكر هنا ، أن نشير إلى أنه مما يسر للاستعمار الحديث عمله في البلاد العربية قبل الاحتلال ، وأدى الدور المرسوم من قبل الاستعمار بعد رحيله ، ما يسمى «بالإرساليات التنصيرية» ، حيث كانت

---

١) عفت محمد الشرقاوي: (الفكر الديني في مواجهة العصر) مرجع سابق ، صفحة ٦٢.

بالفعل من أبرز مقدمات الاستعمار وأدواته الممهدة له ، فحيث مد النفوذ الأجنبي ظله على العالم الإسلامي ، كانت هذه البعثات ، هي القوة المتقدمة. فمنذ أوائل القرن التاسع عشر تقريبًا بدأت عملية الغزو التنصيري في بطء وأناة متصلة بخطوط أخرى ، كالاستشراق والصحافة ، كأجهزة مترابطة تسعى لتحقيق السيطرة الاستعمارية(١).

ولقد وجدت قوى التنصير الطريق أمامها مفتوحًا وميسرًا مع العوامل التي أعدها لها النفوذ الاستعماري ، وأهمها: الامتيازات الأجنبية ، ونفوذ القناصل ، وسيطرة الدول الأجنبية على كثير من الحكام ، كالشاه ناصر الدين في إيران ، والخديوي إسماعيل في مصر ، وغيرهما ممن فتحوا لهم باب الاستدانة(٢).

ولما كانت الدولة العثمانية ، هي أكبر أهداف التنصير ، تمهيدًا لتزييف عقيدتها ومن ثم تمزيقها. فقد ركزت القوى الاستعمارية على حملات تنصيرية انطلقت من مختلف الدول الأوربية. وبعثات من دول فرنسا ، وإنجلترا ، وألمانيا، وإيرلندا ، والسويد ، والدانمارك ، والروس (٣).

ولما كان المخطط ، قد رسم أساسًا للسيطرة على بلاد المسلمين ، فقد عمد النفوذ الاستعماري أولاً للقضاء على القوى الشابة الجديدة ، وفي مقدمتها: دعوة الشيخ محمد بن عبدالوهاب في الجزيرة العربية ؛ وذلك بدفع القوة العسكرية التي أنشأها في مصر محمد علي ، وذلك لمحاولة القضاء على الدولة الوليدة المؤمنة في عهدي سعود الكبير بن عبدالعزيز بن محمد بن سعود ، الذي توفي في عام ١٢٢٩هـ ١٨١٣م وعبدالله بن سعود بعده ، الذي توفي عام ١٢٣٣هـ(٤).

---

١) مصطفى الخالدي ، عمر فروخ: (التنصير والاستعمار في البلاد العربية) ، المكتبة العصرية ، صيدا بيروت ، طبعة عام ١٩٨٦م صفحة ١١٣.

٢) أنور الجندي: (اليقظة الإسلامية في مواجهة الاستعمار) دار الاعتصام ، صفحة ١٠٨ - ١٠٩.

٣) صلاح الدين علي الشامي و زين الدين عبدالمقصود: (جغرافية العالم الإسلامي). منشأة المعارف ، عام ١٩٨٧م ، صفحة ٣٠٥.

٤) لوثروب ستودارد: (حاضر العالم الإسلامي) دار العلم للملايين ، بيروت، عام ١٩٦٢م ، ج١/٢٦٤.

ثم عمل الاستعمار الفرنسي البريطاني ، على إثارة الصراع الطائفي بين الموارنة والدروز بشكل اختفى فيه صراع النفوذ بين الدولتين: فرنسا وبريطانيا، حين أخذت فرنسا جانب الموارنة وأمدتهم بالأسلحة.

وفعلت بريطانيا مثل ذلك بالنسبة للدروز ، ومهد ذلك للاصطدام الذي وقع بتحريض الدولتين عام ١٨٦٠م. وكان ذلك مقدمة لتنفيذ الخطة التي أعدتها الدول الأجنبية من اتخاذها رأس جسر لنفوذها في الشرق كله؛ وذلك بوضع نظام يكفل إقامة كيان خاص في لبنان ، وحكم خاص معين في حماية الدول الأوربية. وفي ظل هذا الوضع الذي أهل لبنان لتكون منطلقاً للغزو الاستعماري سياسيًا وثقافيًا ، بدأت الإرساليات التنصيرية في الوصول إليها لتعمل في حركة مطلقة ، وتتخذ منها حقلاً لكل مخططات النفوذ الأجنبي ، وفي مقدمته(١).

١ - القضاء على الوحدة الفكرية التي يمكن أن تجمع بين المسلمين على توجه واحد.

٢ - إعداد خطط الفصل والوقيعة بين العرب والترك.

٣ - إعداد خطط الفتن والخلاف بين المسلمين والنصارى.

٤ - تمكين الصهيونية من السيطرة على فلسطين.

٥ - تخريج طبقة مثقفة تفتح أمامها وسائل الحكم والسلطات في مختلف أجزاء العالم العربي (٢).

وكانت المدارس الأجنبية وإرساليات التنصير في مختلف صورها من معاهد وجامعات ، قد احتضنت نفوذ فرنسا وبريطانيا وغيرهما ، في نفس الوقت الذي تقدمت فيه كل دولة من الدول ذات المطامع إلى الدولة العثمانية ، معلنة نفسها حامية لطائفة معينة: ففرنسا لحماية الكاثوليك ، وبريطانيا لحماية البروتستانت، والروس لحماية الأرثوذكس.

---

١) الخالدي ، وفروخ: (التنصير والاستعمار في البلاد العربية) صفحة ٦٤.

٢) د. علي محمد جريشة و محمد شريف الزيبق: (أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي) دار الاعتصام، عام ١٩٧٨م صفحة ٤١.

وهكذا ، بدأ الغزو الاستعماري للعالم الإسلامي ، باسم العلم ، ورصدت لذلك الميزانيات الضخمة. وكان لهذه البعثات أثرها الهام في حل المسألة الشرقية على حد تعبير أحد أساطين السياسة الغربية(١). وكان لها دورها في تمزيق الوحدة السياسية التي ظلت قائمة بين الترك والعرب خمسة قرون ، وفي المرحلة الأولى حملت الإرساليات لواء الدعوة إلى العروبة ، وتدريس اللغة العربية ، والإلحاح على عبارات الحرية ، ومقاومة الاستعباد كوسائل مرحلية ، حتى سقط السلطان عبدالحميد ، وتسلمت الدولة العثمانية جماعة الاتحاديين(٢) ثمرة الإرساليات والنفوذ الاستعماري ، وهنا تحول اتجاه هذه المؤسسات والجامعات من الدعوة إلى العروبة وحماية اللغة العربية ، إلى اتخاذ اللغات الأجنبية أساسًا للتدريس ، والحملة على الوحدة العربية ، واللغة العربية ، وتغليب العامية والحروف اللاتينية عليها ، وتغريب التعليم وجعله علمانيًا ، ومن الحق أن يقال: إن النفوذ الاستعماري قد اختار في الدولة العثمانية ثلاث مناطق من أخطر المراكز الأساسية لعمله: الأولى: هي لبنان ، والثانية: مصر ، والثالثة: سالونيك في تركيا(٣).

وفي كل منها ، قام بدور ضخم ، أما لبنان ، فقد غطت منطقة الشام والعراق، وأما مصر ، فقد كانت حينئذ تمثل القيادة الفكرية باعتبارها مصدرًا للعالم العربي كله ، وذلك على أساس التركيز على جعلها في مجالات التعليم والثقافة والصحافة ناشرة للتخطيط الثقافي الاستعماري في العالم العربي ، بل الإسلامي كله. أما سالونيك ، فقد كان مقر المخطط التنصيري الاستعماري الذي أوجد القوة التي صارعت الخلافة والدولة العثمانية ، وقضت عليها نهائيا(٤).

وسنتناول في هذا المبحث الأمور التالية:

١ - الاستعمار وتركيز الأهداف في لبنان.

٢ - ألوان من الفكر الوافد مع الاستعمار وأساليبه ونماذجه.

---

١) مصطفى طوران: (أسرار الانقلاب العثماني) ، ترجمة كمال خوخه ، طبعة بيروت ، بدون تاريخ ، صفحة ١٦.

٢) المصدر السابق صفحة ١٧.

٣) دزموندستيورات: "تاريخ الشرق الأدنى الحديث" ، مترجم ، بيروت ، بدون تاريخ ، صفحة ١٥٥.

٤) مذكرات السلطان عبدالحميد صفحة ٤١.

أولا : الاستعمار وتركيز الأهداف في لبنان :

تجمع المصادر ، على أن مراكز التنصير بدأت عملها في جزيرة مالطة في أواخر القرن السادس عشر الميلادي ، واعتبرت الجزيرة قاعدة هجوم على الشرق الإسلامي كله. ثم انتقلت إلى بلاد الشام ١٦٢٥. وكان نشاطها في هذه المرحلة محدودًا ، وفي ١٨٣٤م انتشرت البعثات التنصيرية في سائر بلاد الشام ، ففتحت مدرسة في قرية عنتورة في لبنان ، ونقلت الإرسالية الأمريكية مطبعتها من مالطة إلى بيروت ، وحينما انسحب إبراهيم باشا سنة ١٨٤٠م من بلاد الشام بدأت عملية التدخل واستثارة الطوائف ، وخلق أسباب الاحتكاك بينها ، وتوالت الاضطرابات ، حتى انتهت الفتنة الكبرى سنة ١٨٦٠م ، حيث وجدت الدول الغربية الفرصة سانحة ، فأرسلت البوارج البحرية إلى شواطىء سوريا ، ثم تركزت إرساليات التنصير وانسحبت القوة العسكرية. (١).

وكما سبق القول ، فإنه لا يعنينا في هذه الدراسة الجانب العسكري في علاقة الاستعمار بالبلاد العربية والإسلامية ، فالبحث يهدف إلى إبراز أثر الاستعمار في إشاعة الأفكار والمذاهب غير الإسلامية ، وبخاصة منها ، الفكر المادي النزعة، المستند إلى مايسمى (الاشتراكية العلمية) وغيرها من أفكار الإلحاد، ومما يذكر في هذا المقام أن أبرز عمل للاستعمار في البلاد العربية ، قد انطلق من لبنان ومصر وتركيا ، مستهدفاً عمل الإرساليات عبر مجالين مهمين ، هما: إنشاء المدارس ، وتأليف الجمعيات(٢).

وكان في مقدمة الجمعيات التي أنشأها الاستعمار في لبنان ، جمعية تسمى (جمعية الفنون والعلوم) ، أنشئت عام ١٨٤٧ ، وكان من أبرز أعضائها: نصيف اليازجي ، وبطرس البستاني ، وإبلي سميث ، وغيرهم ، وأوكل إلى هذه الجمعية

---

١) أنور الجندي: (التنصير والاستشراق والدعوات الهدامة) دار الانصار ، القاهرة ، ج٥/صفحة ٨١.

٢) أنور الجندي: (مقدمات العلوم والمناهج) ج١/٢١٢.

نشر أفكار الاستعمار بين الكبار ، ونشر مناهج التعليم بين الصغار ، وفق خطط الاستعمار والتنصير (١).

ولما فشلت هذه الجمعية ، لم يتوقف السعي لإنشاء جمعية أخرى باسم (الشرقية)، أسسها اليسوعيون تحت رعاية الأب (هنري دوبرونير) ولما اختفت تأسست عدة جمعيات كان آخرها وأهمها (الجمعية العلمية السورية). وكان أبرز رجالها ، إبراهيم اليازجي ، وبطرس البستاني. وكان ظاهرها التوفيق بين الطوائف وبعث القومية العربية. وتجمع المصادر على أن الدعوة إلى القومية بدأت في الكلية البروتستانية في بيروت عام ١٨٧٥م عن طريق جمعية سرية كانت تهاجم الدولة العثمانية ، وتدعو إلى فصل الدين عن الدولة. وتتهم تركيا بأنها اغتصبت الخلافة الإسلامية من العرب. وكان هذا هو العمل الأول للبعثات التنصيرية في مواجهة التجمع الإسلامي الذي دعا إليه السلطان عبدالحميد باسم الجامعة الإسلامية في مواجهة النفوذ الغربي الزاحف (٢).

وعاون التنصير في هذه المرحلة ثلاثة نصارى ، هم: فارس الشدياق ، نصيف اليازجي ، وبطرس البستاني ، الذين عملوا على تصحيح تراجمهم العربية ، وترجمة التوراة إلى العامية العربية ، وطبعت الترجمة عام ١٨٥٧، ووضع المخطط التنصيري لهم على أن يبتعدوا عن اللغه الفصحى. وقد أشرف الشدياق على تصحيح منشورات المطبعة الإنجليزية في مالطة والتوراة في لندن(٣).

وفي مسلسل تخريب عقل الأمة وإفساد تفكيرها العربي الإسلامي، فقد بدأت الجامعة الأمريكية في بيروت عام ١٨٦٦ باسم (المدرسة السورية الإنجيلية)(٤).

---

١) أنور الجندي: (الإسلام في وجه التغريب) دار الاعتصام ، صفحة ١٧١.
٢) صابر طعيمة: (أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي) صفحة ٦٣.
٣) أنور الجندي: (محاولة لبناء منهج إسلامي متكامل) دار الانصار ، القاهرة ، ج١/٢١١.
٤) د. علي محمد جريشة ، ومحمد شريف: (أساليب الغزو الفكري للعالم الإسلامي) دار الاعتصام ، صفحة ٣١.

وقد اتخذت العربية ، لغة التدريس بها بادىء الأمر في محاولة سياسية لمحاربة الدولة العثمانية والتودد للعرب ، ثم انحرفت إلى الإنجليزية ، وبعد التمزق السياسى الذي أصاب العالم الإسلامي بما كان قد حل بالدولة العثمانية من فساد وسقوط وسيطرة من إنجلترا وفرنسا على العالم العربي ، تحولت إلى مسمى جديد ، هو الجامعة الأمريكية. وكذلك في القاهرة اتخذت الجامعة الأمريكية الإنجليزية ، لغة العلم والدرس بها(١) ، وذلك لتلقي في روع تلاميذها عن العرب ، أن لغتهم قاصرة عن استيعاب المصطلحات العلمية الحديثة ، وقد أصبحت فروع الجامعتين الأمريكية والقدّيس يوسف الفرنسية ، مراكز هامة في الشرق الأوسط كله؛ ليس للثقافة وحدها ، بل للسياسة العالمية ، حيث يتعلم بها طلاب من الشام والعراق والسودان ، وهكذا كانت لبنان بتركيبها الطائفي ، منطلقاً خصبًا لحركة التنصير. وأهم المناطق التي تصلح مرتكزاً للتدخل الأجنبي، وفيها ظهرت حركة التنافس الشديد بين الإرساليات التنصيرية كأجنحة عمل في خدمة أكثر من أسلوب استعماري ، كما حدث مثلاً من تنافس بين الدروز والمارون تعبيرًا عن التنافس الذي كان بين بريطانيا وفرنسا(٢).

ومن خريجي هذه الإرساليات ، انطلقت الجمعيات التي قدمت القاهرة ، وانبثت في مختلف أنحاء العالم العربي وخاصة المغرب ، وسيطرت على وسائل الثقافة والصحافة ، وكان لها دورها الخطير. لقد قدمت الإرساليات التنصيرية في لبنان إلى مصر شخصيات حملت لواء الفكر الغربي وقادته ، وكان لها أثرها البعيد المدى ، وفي مقدمتهم(٣): يعقوب صروف ، فارس نمر ، جرجي زيدان، وأديب إسحاق ، وفرج أنطون ، والدكتور شبلي شميل مترجم داروين ، وكان هذا الرجل بالذات فيما بعد من أكبر دعاة التغريب في البلاد العربية. وكان هدف البعثات التنصيرية في هذه المرحلة ، إثارة العداء بين العرب والدولة العثمانية،

---

١) انظر: لويس شيخو: (الآداب العربية في القرن التاسع) ج٢ / ٦٤ - ٦٥.
٢) أنور الجندي: (مقدمات العلوم والمناهج) ج١ / ٢١٠.
٣) دكتور محمد البهي: (العلمانية والإسلام) مكتبة وهبة ، صفحة ٨٣.
وأيضاً: محمد محمد حسين في: «الإسلام والحضارة الغربية» صفحة ٢٠٦.

وفك الرابطة ، والقضاء على هذا الكيان الذي قاوم النفوذ الاستعماري ، وبالتالي القضاء على فكرة الجامعة الإسلامية ، وتشجيع قيام الكيانات المعتمدة على الدم والعرق ، كالقوميات التركية ، والعربية ، ثم برز الهدف في نطاقه الكامل ، وهو إسقاط الخلافة ، وشجب القيم الإسلامية كأساس للفكر والثقافة. وإحلال الفكرة العلمانية (اللادينية). بديلاً للمفهوم الإسلامي ، واتخاذ القومية سلاحًا لهدم الإسلام والخلافة ، فإذا التف العرب حول الوحدة العربية بدأ التنصير في رسم مخطط لضربها ومقاومتها وهدمها؛ وخلق مفهوم جديد لمحتواها مستورد من المفهوم الغربي للقومية(١).

وعندما يجري استعراض تاريخ التنصير في العالم الإسلامي ، يرد اسم لبنان على أنه أخطر معقل في الشرق بين المعاقل الثلاث : مصر ، واستانبول. غير أن الصورة تبدو في نظر أصحابها بعيدة عن كل شبهة. فلبنان بلد يجمع مختلف الطوائف. وقد أدخل منذ ١٨٦٠م في نظام قرب بينه وبين الغرب ، الذي أمد هذه الطوائف بالتعليم والتثقيف ، فأنشأ المعاهد البروتستانتية ، والكاثوليكية، فتلقفت أولاً أبناء هذه الجاليات ، وأخرجت طائفة أصبح لها قيادة الفكر ، ليس في بيروت وحدها ، بل انتقلت جموعهم إلى القاهرة التي يعدها الاستعمار قاعدة للعمل كله ، فقبضوا على ناصية الصحافة والثقافة جميعًا ، ويمكن القول : إن جميع الصحف التي صدرت في كثير من البلاد العربية كان يشرف عليها لبنانيون. وفي لبنان تصارعت وتلاقت وتعاونت كل القوى المصدرة للثقافة والتعليم ، من أمريكية وفرنسية وإنجليزية. ومنها نشرت الترجمة العربية للتوارة «التي كانت من الوسائل الرئيسية في بث الدعوى للمواهب الإنجيلية»(٢). وقد شهد الباحثون من رجال هذه المعاهد أن قدوم البعثات التنصيرية ، كان له أثر

---

١) نعيم عطية: (الفكر العربي في مائة سنة) صفحة ٨٣.

٢) حسين الهراوي: (الاستشراق والإسلام) القاهرة ، بدون تاريخ ، صفحة ٨٣.

في إذكاء الخلاف الطائفي بين المسلمين والمسيحيين(١).

وكان على رعاة أهداف الاستعمار الغربي ، أن يسعوا لتحقيق الهدف في لبنان من عملياتهم الأولى ، والتي امتد تأثيرها إلى مصر وتركيا ، متجهين في ذلك عن طريق أعمال البر والإحسان ، وفي محيط الطبقات الفقيرة والمريضة ، وفي المستشفيات ، كانت تقام الصلاة المسيحية في كافة عنابر المرضى في الصباح والمساء ، وتلقى المحاضرات بالفانوس السحري(٢). ويقوم موظفون أخصائيون في التنصير بزيارة كل مريض في مكانه ، وتتوالى الزيارات بعد الشفاء في المنازل. أما في مجال المدرسة ، فكان ذلك عن طريق: التأثير في برامج المدارس الحكومية وتوجيهها عن طريق النفوذ الاستعماري المسيطر على الحكومات ، وكذلك عن طريق برامج المدارس والمعاهد والجامعات التابعة للمرسلين أنفسهم، وقد أشار ليوبو لدفايس (محمد أسد) في كتابه: «الإسلام على مفترق الطرق» : إلى أن هدف المبشرين هو إضعاف القيم الإسلامية عن طريق شرح تعاليم الإسلام ومبادئه شرحًا يضعف في المسلم تمسكه بالإسلام ، ويقوي في نفسه الشك فيه كدين أو كمنهج سلوكي(٣).

ولا شك ، أن إرساليات التنصير ، تعجز عن أن تزحزح العقيدة الإسلامية في نفوس أصحابها ، وأن ذلك لا يتم إلا ببث الأفكار التي تتسرب مع اللغات الأوروبية. وهكذا عن طريق التعليم ، اتخذ التنصير وسيلة إلى تغيير المفاهيم الأساسية والقيم الدينية ، وقد أولى التنصير مدارس رياض الأطفال ومدارس البنات ، أهمية أكبر للتأثير على عقول الناشئة ، وكذلك في ميدان التعليم العالي، باعتبار أن رجاله سيصبحون ذات يوم قادة الفكر ، وولاة المناصب الكبرى في بلادهم.

---

١) حسين مؤنس: (المشرق الإسلامي) القاهرة ، بدون تاريخ ، صفحة ١٩٣.

٢) د. صابر طعيمة: (الدراسات الاستشراقية في ميزان الفكر الإسلامي) دار الجيل ، بيروت ، عام ١٩٩٠م، صفحة ٣٦٥.

٣) ليوبولدفايس ، (محمد أسد) ، (الإسلام على مفترق الطرق) ترجمة عمر فروخ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٤٦م ، طبعة ثانية ، صفحة ٩٣.

وقد رسم الاستعمار عبر وسائل التنصير وغيرها ، خططه وفق وسائل تحقق له أهدافه في العالم العربي والتي كان من أهمها(١). توهين قيم الفكر العربي الإسلامي ، وإهمال اللغة العربية ، وإضعاف التمسك الداخلي ، وخلق تخاذل روحي ومعنوي ، وإيجاد شعور بالنقص في نفوس المسلمين والشرقيين عامة ، وحملهم من هذا الطريق على الرضا والخضوع للمدنية المادية ، والعمل بوسائل كثيرة على إضعاف العقيدة في نفوس المؤمنين بها ، على أساس أن الشعوب التي تنحل عقائدها وتضعف ، تغدو فريسة يسيرة للغزو الفكري ، كذلك ركز العمل الاستعماري على تقطيع أواصر الوحدة والإخاء والترابط بين أجزاء العالم الإسلامي؛ مع إيجاد الوسائل التي تحقق السخرية والتشكيك بمختلف الجوانب التي يعتز بها العرب والمسلمون ، من تاريخ وتراث وقرآن وبطولات وأمجاد ، والازدراء بالعالم الإسلامي وأممه في المجالات المختلفة ، ووصفه بالضعف والتأخر ، وتسميته بالأمم المتخلفة ، وتأجيج الخلافات بين الطوائف، وإثارة الفتن والقلاقل الاجتماعية والسياسية(٢).

هذا وقد عمل الاستعمار من خلال مؤسساته الإرسالية والتنصيرية في هذه الحقبة ، بتأجيج الخلافات بين الطوائف وإثارة الفتن والقلاقل الاجتماعية والسياسية ، وكان الهدف الواضح أمام أجهزة الاستعمار وفق المخطط الذي كان عليهم ، الالتزام به بغير يأس أو ملل ، خاصة إذا ما رأوا أن أعمالهم لا تحقق نتائج عاجلة ، خاصة بين المسلمين الملتزمين إلى حد ما ، وفي سبيل ذلك بذلت المؤسسات الاستعمارية في غيبة الرد الحقيقي من قبل المسلمين ، على أن تزور المبشرات منازل المسلمين وتجتمع بالنساء في الظروف والأحوال التي قد يحتجن فيها عون الأجنبي وخبرته. وقد استعان المبشرون وغيرهم(٣) بالاجتماعات الموسيقية ، وزيارة المستشفيات ، والمدارس ، والملاجىء ، واستغلال فرصة

---

١) د. صابر طعيمة: «الدراسات الاستشراقية في ميزان الفكر الإسلامي» دار الجيل ، بيروت ، عام ١٩٨١ ، صفحة ٤٦٣.

٢) محمد محمود الصواف: «المخططات الاستعمارية» القاهرة ، بدون تاريخ وبدون ناشر ، صفحة ٧٣.

٣) أنور الجندي: (شبهات التغريب في غزو الفكر الإسلامي) المكتب الإسلامي ص ٦٣.

المرض. وكان العمل يجري وفق غايات تقول: إنه ليس من المهم تنصير المسلمين بقدر ما يهم الاستعمار إبعاد المسلمين عن الإسلام.

وقد تركز العمل الأمريكي في البلاد العربية ، لاسيما لبنان أول أمره في محيط الثقافة التنصيرية ، فقد بدأت المطبعة الأمريكية عملها عام ١٨٣٢م ، وبدأت ترجمة التوراة ١٨٣٧م ، واستمرت حتى ١٨٦٥م ، ثم جرى تعريب الكنيسة في العالم العربي(١). وبدأ دور الثقافة الفرنسية في الوقت نفسه في بيروت أيضاً واستمر، ومن هنا حملت بيروت لواء نشر ودعم نفوذ الثقافتين الأمريكية والفرنسية في الأدب العربي ، بينما حملت لواء نفوذ الثقافة البريطانية مصر والعراق والسودان من بعد ، بينما حمل المغرب العربي لواء الثقافة الفرنسية وحدها. أما الجامعة الأمريكية فقد بدأت في بيروت ١٨٦٦م بدأت مع ستة عشر طالبًا، حين أعلن مديروها أنها مفتوحة دون أي اعتبار للون أو جنس أو دين ، وقال بعض الباحثين: إن خريجها يخرج منها مؤمناً بإله واحد ، أو بآلهة عديدين ، أو غير مؤمن بأي إله. وليست الجامعة الأمريكية في بيروت إلا نموذجًا لعشرات الكليات والإرساليات في فرض الطقوس الدينية على مختلف الطلبة ، فلما حاول الطلاب المسلمون الامتناع عن دخول الكنيسة: قيل لهم: «هذه كلية مسيحية أسست بأموال شعب مسيحي ، هم اشتروا الأرض وهم أقاموا الأبنية ، وهم أنشأوا المستشفى وجهزوه ، ولا يمكن للمؤسسة أن تستمر إذا لم يسندها هؤلاء ، وكل هذا قد فعله هؤلاء ليوجدوا تعليمًا يكون الإنجيل من مواده» (٢).

ومما يجدر ذكره أنه مع توسع عمليات تغريب عقل الأمة وتسريب الفكر الوافد إلى مختلف أنشطتها التعليمية والإعلامية والاجتماعية ، بدأ الاستعمار بعقد ندوات ومؤتمرات موسعة ذات طابع دولي يدعى إليها من بلاد الغرب أهم

---

١) أنور الجندي: (الفكر الإسلامي: مقدمات العلوم والمناهج) صفحة ٢١١.
٢) مصطفى الخالدي ، وعمر فروخ: «التنصير والاستعمار في البلاد العربية» ص ١٠٥.

شخصيات التخطيط والتمويل، وكان من أهم هذه المؤتمرات(١):

١ - مؤتمر القاهرة ١٩٠٦م.
٢ - مؤتمر التنصير العالمي في أدنبره ١٩١٠م.
٣ - مؤتمر لكنؤ في الهند ١٩١١م.
٤ - مؤتمر بيروت ١٩١١م.
٥ - مؤتمر القدس ١٩٢٤ - و ١٩٢٨م.
٦ - مؤتمر الأفخارستي (تونس) ١٩٣٠م.
٧ - مؤتمر هولندا ١٩٣٠م.
٨ - مؤتمر القدس ١٩٣٥م.

ومن العجب، أن اختير لهذه المؤتمرات، بعض المناطق الزاخرة بالقوى الإسلامية! أمثال لكنؤ في الهند، وقسنطينة في الجزائر. وقد تناولت هذه المؤتمرات دراسة الخطط الخاصة بالعمل في مجالات التنصير، وأشارت إلى الخطوات التي تمت في سبيل تحقيق أهدافها(٢). وقد أعلنت هذه المؤتمرات حقائق بالغة الأهمية، أهمها تأكيد أهداف الاستعمار من اتخاذ التنصير سلاحًا من أسلحته ووسيلة من وسائله. ومهما يكن من أمر حركة التنصير في تاريخنا فإننا حين ننظر إليها بعد أن تحولت إلى مرحلة جديدة، نرى أنها جزء من حركة التغريب الكبرى التي كانت خطوة في سبيل الوصول إلى أعماق الأهداف الأساسية (٣).

وهذا الخطر، قد ركز عمله على دعامات ثلاث، هي: التعليم، والتربية، والثقافة.

---

١) د. صابر طعيمة: «الدراسات الاستشراقية في ميزان الفكر الإسلامي» صفحة ١٩٣.
٢) مهندس زكريا هاشم: (المستشرقون والإسلام) المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، طبعة أولى، عام ١٩٦٤م، صفحة ٤١٠.
٣) أنور الجندي: (مقدمات العلوم والمناهج) ج١ / ٢١٢.

إن الحقيقة التي يجب أن تكون ماثلة في كل عقل ونفس ، هي: أن النفوذ الاستعماري ، الذي ما تزال مصالحه قائمة في كثير من أقطار العالم الإسلامي والأمة العربية ، إنما يريد استبقاء هذا النفوذ عن طريق (تغريب) الثقافة العربية والفكر الإسلامي ، وسلخ مقوماتها ، وإضفاء مقومات الفكر الغربي والثقافة الغربية عليهما ، بحيث ينتزع من هذه الأمة مقدرتها النفسية والعقلية على مقاومته، أو معارضته أو التخلص منه ، وإحلال روح من التقبل له والتشبع به، والصداقة له ، والدفاع عنه ، بل والإعجاب به. هذه الروح تحمل في طياتها أيضاً الغض من شأن التراث العربي ، واللغة العربية ، والتاريخ العربى الإسلامي ، والشريعة الإسلامية ، وإثارة الشبهات والاتهامات حولها جميعها ، إن أمتنا كي تحقق ذاتها لا بد أن تكشف هذه الصفحة الهامة من صفحات النفوذ الاستعماري. وهذا التحدي الخطير الذي كان يواجه الإسلام واللغة والثقافة جميعًا(١).

هذا الخطر المتمثل في حركة التنصير ومراحلها وتطوراتها التي إن تكن قد اختفت مظاهرها من العالم العربى ، فإنها لا تزال حية في أعماق مناهج الدراسة في كثير من الجامعات ومراكز الثقافة ، فضلاً عن أنها لا تزال حية على الصورة الصريحة في أجزاء كبيرة من العالم الإسلامي ، وخاصة في قلب إفريقيا، وجنوب شرق آسيا (٢).

لابد للمثقف العربى من إحاطة بهذا الدور الذي يلعبه التنصير باعتباره قوة أمامية زاحفة مقتحمة تقدمت النفوذ الاستعماري ، ومهدت له الطريق ، وخلقت له الركائز الأساسية التي استطاع بها أن يجلي جيوشه وقواته ونفوذه السياسي ، اعتمادًا على بقائها مؤثرة من بعده.

---

١) أنور الجندي: (الشبهات والأخطاء الشائعة في الفكر الإسلامي) دار الاعتصام ، القاهرة ، عام ١٩٨١م، صفحة ١٧٣.

٢) صابر طعيمة: (أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي) ، صفحة ٤٦.

ومن الحق أن يقال: إن أخطر تحد يواجه العالم الإسلامي والأمة العربية اليوم في هذه المرحلة التي نعيشها ، إنما هو (التغريب) المتمثل في التنصير المستتر في الوطن العربي عبر وسائل فنية وأخرى إعلامية أو أدبية أو غير ذلك من وسائل التنصير الواضح الصريح في كثير من أجزاء العالم الإسلامي. وعلى قدر تفهم هذا الخطر والتماس الوسائل للتحرر منه يتشكل مستقبل العالم الإسلامي والفكر الإسلامي جميعًا. والمعتقد أن المستعمر قد أنهى مرحلة السيطرة السياسية المباشرة بالجلاء السياسي والعسكري(١) ليفسح المجال لتحقيق أهدافه عبر وسائل جديدة ، (التغريب) بعض أساليبها ، ولقد ترك الاستعمار أندية السياسة حيث كانت القرارات والأوامر تصدر في ظل حماية القوة المسلحة ، وركز جهوده في الجامعات والمدارس ، والصحف وأندية الثقافة بعد أن وجد حركته فيها حركة مفيدة وناجحة ، حيث إنها متوارية عن الأنظار(٢).

---

١) محمد عوض: (الاستعمار) دار المعارف ، مصر ، عام ١٩٤٦م ، صفحة ٨٣.

٢) محمد محمود الصواف: (المخططات الاستعمارية) بيروت ، صفحة ٩٣.

ثانيا: ألوان من الفكر الوافد مع الاستعمار وأساليبه ونماذجه:

في فترة المتغيرات السياسية التي كانت تعيشها البلاد العربية في منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، كانت اليقظة العربية بالإسلام قد أخذت طابعًا قويًا يملك زمام المبادرة والتجميع والتصحيح، ومظاهر هذه اليقظة العربية الإسلامية، ترتبط كما سبق لنا القول بالدعوة التي انبثقت من الجزيرة العربية، والتي طالبت بالعودة إلى الإسلام وأخذه من منابعه الأولى (الكتاب والسنة) وقد كانت هذه اليقظة التي شغلت الرأي العام العربي، قد بدأت مع دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب عام ١٧٥٠م، أي قبل الاحتكاك المباشر والقوي للغرب بالعالم الإسلامي، الذي كانت مقدماته الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨م(١). وقد تبين فيما بعد، أن هذا الاحتكاك بين الغرب والبلاد العربية والإسلامية الذي بدأ مع الحملة الفرنسية على مصر، قد انتهى بالأوربيين إلى الوصول إلى خطة جرى تنفيذها في الغزو والسيطرة، وقد حقق استيلاء فرنسا على الجزائر عام ١٨٣٠م وهو العام الذي يرتبط في نظر المفكرين بانبعاث الدعوة إلى التنصير في العالم الإسلامي، فقد بدأ التنصير عمله عام ١٨١٠م بعد أن أقره الباباوات ورسموا خطته(٢) ووضعت الدول الأوروبية الاعتمادات المخصصة له، وقد بدأ في أكثر من صورة وفي أكثر من ميدان، كان أبرزها وصول المرسلين الأمريكيين والفرنسيين والإنجليكيين إلى بيروت في الأربعينات من القرن التاسع عشر، وإلى القاهرة في الخمسينات من القرن نفسه. ثم ظهور زعماء التنصير في البحرين والهند وشمال إفريقيا، وانبعاثهم جنوبًا وشرقاً وغربًا؛ وكانت هذه بمثابة بداية عملية لحملة على البلاد العربية وعلى الإسلام، الدين الذي يرفض التحريفات النصرانية، وبدأ العمل ضد الإسلام بمختلف الوسائل التي كان منها القوة العسكرية، حيث توسع الاحتلال وامتد إلى معظم سواحل الخليج العربي،

---

١) دكتور حسين فوزي النجار: (العرب والعروبة) القاهرة، الانجلو المصرية، عام ١٩٨٣م، صفحة ٥٦.

٢) أنور الجندي: (الفكر الإسلامي، مقدمات العلوم والمناهج) صفحة ١٨٩.

وتوغل في الهند ، ثم نجح في احتلال مصر وتونس والسودان (١). ثم قام بالتخطيط التربوي والفكري للسيطرة على وسائل التعليم والصحافة ، وحاول إيجاد جيل جديد يتبع في مفاهميه وأفكاره الفلسفات الغربية القائمة على أساس التشكيك في القيم العربية والإسلامية والتاريخ واللغة ، بهدف إيجاد روح من التعاطف والالتقاء مع الغرب تحت دعاوى أنه جالب الحضارة والمدنية للشرق الخامل ، وبذلت جهود لطبع الشباب على تمجيد الغرب وإكباره واحتقار العرب والإسلام واللغة العربية والتاريخ الإسلامي. وانتشر العمل التنصيري القائم على غزو الجماعات عن طريق الكنائس والمستشفيات والمدارس وتقديم الخدمات والإغراء ، واتخاذ أساليب العنف في التنصير والخطف ، وبذلك وضع العالم الإسلامي كله تحت سيطرة مخطط عنيف يقوده جيش مدرب من المثقفين الغربيين تسندهم القوى الاستعمارية والنفوذ والاعتمادات المالية التي تمكنهم من الحياة في الصحراء سنوات طويلة ، ويسندهم هدف واضح ، هو تركيز نفوذهم في العالم الإسلامي أبدًا.

وفي ذروة المواجهة بين الفكرة الغربية المادية ، والعالم العربي الإسلامي ، ظهرت الحملات الفكرية الداعية إلى تجزئة البلاد العربية وإقصاء الإسلام عنها، وذلك بالعمل على إحياء الفرعونية في مصر ، والفينيقية في لبنان ، والآشورية في العراق ، والبربرية في المغرب ، ثم التجزئة بالدين وبالقوميات الضيقه ، والتجزئة بالأحزاب والقبليات والمذاهب ، ثم الدعوة إلى حضارة البحر الأبيض المتوسط.

وقد قاوم الفكر العربي الإسلامي المعاصر هذه الدعوات وبذل من أجل ذلك جهدًا ضخمًا ، وفي الوقت نفسه الذي كان الفكر الإسلامي فيه يعمل من أجل المقاومة، كان (الإسلام) ينطلق ويمتد ليزداد نفوذاً ويكثر أتباعه في مناطق مختلفة، أغلبها في إفريقيا وجنوب شرق آسيا. ومن العجيب أن يحدث هذا ويتسع نطاقه في ظل هذه المرحلة الحرجة من تاريخه ، وفي خلال نفس الفترة التي امتد فيها

---

١) انظر كذلك: حسين الهراوي في: (الاستشراق والإسلام).

الغزو الاستعماري الغربي. وبمراجعة يسيرة لتعداد المسلمين بين أوائل القرن الثامن عشر وبين النصف الأول من القرن العشرين ، نجد أن هناك زيادة ضخمة في العدد مع انفساح الرقعة ، وقد وصل الإسلام إلى مناطق جديدة ، ولم يحدث هذا النمو والامتداد الضخم عن طريق قوة حاكمة أو سلطة سياسية بقدر ماتحقق عن طريق التاجر ، وقد تحقق في ظروف دقيقة ، فإن الحملات التنصيرية التي صدرت للعمل في العالم الإسلامي كانت تعمل في هذه الفترة ولاتزال: بإمكانات ضخمة وموارد هائلة ونفوذ ممتد من سلطان الحكومات المستعمرة والمحتلة ، بينما لم يجد الإسلام مثل هذه القوى المساعدة ، بل وجدت القوى التي تهاجمه وتحاصره ، وقد أزعجت هذه الظاهرة المراقبين المتتبعين لمعركة انتقال عشرات الملايين من الوثنيين في إفريقيا وجنوب شرق آسيا إلى الإسلام ، كيف استطاع الإسلام وهو مجرد من كل القوى والإمكانات أن يسبق في هذا المجال سبقاً واضحًا ، وأن يحقق انتصارات ضخمة؟ إن هذا يرجع في الأغلب إلى مقومات الإسلام وسلامة جوهره ، وإلى القوة ذات النموذج الواضح المتمثل في صورة التاجر المسلم البسيط السمح ، الصادق في المعاملة ، وإلى تعبير الإسلام عن الفطرة الإنسانية وسهولة تقبلها له.

وفي الوقت الذى يواجه فيه معركتين معًا: معركته مع الوثنية والديانات الأصلية كالبوذية والهندوكية ، بالإضافة إلى معركته مع التنصير الغربي ، فإنه يحقق انتصارات جديدة بكسب عدد كبير من الوثنيين إلى حظيرتة ، وقد سجل هذه الظاهرة عدد كبير من الباحثين ، أمثال توماس أرنولد في كتابه(١): «الدعوة إلى الإسلام» و ك. برج في كتاب (٢): «وجهة الإسلام» وبيرديشان في كتابه(٣): «الدعوة إلى الإسلام» وجان بول رو في كتابه(٤) «الإسلام في الغرب» وهذه عبارته: (إذا

---

١) مترجم ، القاهرة ، سلسلة الالف كتاب ، الطبعة الثانية ، عام ١٩٦٠، ص ١٨٥.
٢) مترجم ، القاهرة ، سلسلة الالف كتاب ، الطبعة الثانية ، عام ١٩٦٣ ، ص ١٢٦.
٣) مترجم ، القاهرة ، سلسلة الالف كتاب ، طبعة عام ١٩٦٣.
٤) ترجمة نجدة هاجر ، وسعيد الغز ، الطبعة الأولى ، المكتب التجاري ، لبنان ، عام ١٩٦٠م ، صفحة ١٩٦.

نظرنا إلى التقدم الإسلامي المسيحي ليس من ناحية الأرقام المجردة ، بل من ناحية النسب المئوية ، نرى أنفسنا ملزمين بالاعتراف بأن الإسلام سجل انتصارات مذهلة ، وأنه على هذا الوجه يعد صديقاً للعلم ، باعثاً على البحث في أسرار الكون ، داعيًا إلى احترام الحقائق الثابته ، مطالبًا بالتعويل عليها في أدب النفس وإصلاح العمل). وقد كشف الشيخ محمد عبده عن الفرق بين حقيقة الإسلام وبين تطبيقه ، وما دخل إليه من زيوف وقشور ليست منه فقال(١): إنه عند النظر في أي دين للحكم عليه في قضية من القضايا يجب أن يؤخذ - أي الدين - ممحصًا مما عرض له من بعض أهله ، أو محدثاتهم التي ربما تكون جاءتهم من دين آخر ، فإذا أريد أن يحتج بقول أو عمل لأتباع هذا الدين ببيان أصوله ، فليؤخذ في ذلك بقول أو عمل أقرب الناس إلى منشأ الدين وأصوله التي ورد بها من صاحب الدين نفسه. ويرى الشيخ محمد عبده أن أحكام الشريعة ليست شيئًا جامدًا لايتحول بتحول الزمن والمصلحة ، بل هي مطاوعة ذلك ، دائرة في منفعة الناس وجودًا وعدمًا ، وفي ذروة المواجهة بين محمد عبده وبعض خصوم الإسلام أمثال (هانوتو) راح محمد عبده يطرح فكرته وثقافته عن الإسلام بنوع من المرونة حتى وقع في بعض الأخطاء ، بحيث لم يقدم تعبيرًا صحيحًا فيما ذهب إليه عن الإسلام ، فقد رأى تحت تصور: أنه يرد على الفكر الغربي ، أن الدين يبيح لنا أن نسير الشريعة وفق مصالحنا ، فنمنع المباح - بحكم الحاكم - وقال: إن أبرز سمة للإسلام هو مطاوعة أحكامه ومسايرتها لكل زمان ومكان (٢)، وذلك لتطور الأحوال ودورانها على مصالح الناس ، وأنه لايقتصر ذلك على زمن معين يقفل باب الاجتهاد، بل يستمر إلى نهاية الدهر ، لكن فريد وجدي يرى: أن للإسلام أصولاً كلية ثابته لاتتغير بتغير الأحوال ، وأن هناك أشكالاً شرعية وضعت للجزئيات ، وقصد بها التوفيق بين مصالح الناس وحسم النزاع الذي يقوم بينهم من أجلها ، ولما كانت هذه المصالح تتغير وتتنوع حسب الحاجات ، ووجوه النزاع تتباين إلى غير حد تقف عنده ، بل ولما كانت تترقى إلى ما لانهاية ، لذلك يمكن أن يوجد رسوم

---

١) محمد عبده: (الإسلام دين العلم والمدنية) طبعة خامسة ، بيروت ، عام ١٩٦٤ ، ص ٩٣.

٢) محمد عبده: (تفسير جزء عم) مطابع الشعب ، القاهرة ، عام ١٩٦١ ، ص ٢٢.

قانونية مقررة دائمة(١). وقال: إن ظاهرة الاجتهاد في الإسلام إنما تهدف إلى إيجاد رسوم قانونية تحقق أصول الإسلام على حسب الحاجات وبما يقتضيه روح المكان والزمان، وذلك عامل من عوامل ترقية الأمم الإسلامية وإنهاضها. وقال: إننا إذا أردنا أن نعيد إلى شريعتنا شبابها، وأن تكون كما كانت دستور الأمم الإسلامية الدنيوية، وجب أن نعترف بدوام فتح باب الاجتهاد(٢).

ومن الإنصاف، أن نشير إلى أنه قبل أن يبلغ الاستعمار مداه في تحقيق كل أهدافه، كان رد الفعل الإسلامي في مستوى المخاطر المحدقة، وكان للدكتور محمد حسين هيكل بخاصة من التعبير عن الإسلام والتصدي لحملات الاستعمار الفكرية ما يحسب له. فقد والى مقالاته في افتتاحيات (السياسة اليومية) صيف عام١٩٣٣ وصور حوادث التنصير على أنها حلقة من سلسلة «الغارة على العالم الإسلامي» وكتب بعض الكتاب يهونون من قيمة أعمال التنصير أمثال الشيخ على عبدالرازق وقالوا: إنها لاتضر الإسلام، وكشف هيكل عن أن التنصير قد وصل إلى غايته في مهاجمة الإسلام، وأن هدفه ليس إخراج المسلم من دينه بقدر مايهدف إلى أن يجعله مضطربًا في دينه(٣). وهذه أسمى مراتب الانتقام من الإسلام، وأعظم الغايات الاستعمارية، وقد أشار إلى الخطة التي أمكن تنفيذها، وهي كما ذكر زويمر: إخراج دراسات القرآن والإسلام من الوسائط التي تخلق فيهم العقيدة والوطنية والإخلاص والرجولة والدفاع عن الحق. وشارك الدكتور هيكل في هذه الحملة معظم كتاب السياسة، وفي مقدمتهم أحمد نجيب الذي قال: إن إقصاء الإسلام عن مدارس المسلمين، هو أكبر واسطة للتنصير، وإن ذلك حطم النشء الإسلامي تحطيمًا، وهو سبب فساد الخلق والوطنية وموت الرجوله في نفوس شبابنا، وواصل هيكل حملته، فقال: إنَّ القصد من هذه الحرب التنصيرية، هي الإسلام ذاته، فهي تهدف إلى إضعاف عقيدة

---

١) محمد فريد وجدي: (دائرة معارف القرن العشرين) طبعة أولى، عام ١٩٧٠م، دار الكتب العلمية، بيروت، ج٣/٢٥٢.

٢) المصدر السابق ج ٣/٢٥٤.

٣) محمد حسين هيكل: (في منزل الوحي) دار المعارف، مصر، طبعة سادسة، ١٩٨٥م، صفحة ٣٥٨.

الإسلام في نفوس شبابنا. وفي نفوس المؤمنين بها، وإنها استمرار للصراع التاريخي بين الشرق والغرب ، والإسلام والنصرانية ، يتخذ هذا الصراع اليوم أساليب الغزو الحديث بطريق الدعوة ونشر الآراء المنحرفة والوسائل الاقتصادية والاجتماعية ، ويعتقد خصوم الإسلام ، أنهم قطعوا في سبيل إضعاف العقيدة الإسلامية في نفوس المسلمين خطوات لابأس بها. على أن إضعاف العقيدة الإسلامية ، هو الخطوة الأولى لغاية أخطر، فالشعوب التي تنحل عقائدها وتضعف تغدو فريسة أيسر للغزو الديني والفكري ، ومتى تم هذا الوهن المنشود في عقائد الشعوب الإسلامية استطاع الاستعمار الإجهاز على الفرائس.

ومن الإنصاف أيضاً أن نقول: إن الفكر الإسلامي الذي كان طوال تاريخه قادرًا على تأكيد ذاته ووجوده ، ودعم مقوماته وقيمه ، وفتح الأبواب أمام الثقافات المختلفة ، يأخذ منها مايزيده قوة وحيوية ، هذا الفكر قد أصبح اليوم على أبواب مرحلة ، هو فيها أكثر قدرة على أن يبني قاعدته الأساس مستمدة من مقوماته الأصلية ، التي هي عصارة مزاجه وشخصيته ومفاهيمه ، وأن يتقبل من الثقافات الإنسانية مايزيد من هذه القاعدة قوة، وهذه الشخصية حيوية، دون أن ينصهر في الفكر الأعمى، أو يضيع في ثقافات الغرب أو الشرق على السواء(١).

ومن شأن هذه النظرة الجديدة ، نظرة الأصالة والرشد الفكري ، أن تعيد النظر في كل المؤسسات والقضايا التي قد تركت منذ وقت طويل آثارها وبصماتها على حركة تطور الثقافة العربية ، والفكر الإسلامي ، وذلك حتى تتحرر من آثارها التي تحاول أن تقضي بمرور الزمن على مقومات الفكر الإسلامي والثقافة العربية ، وكذلك على الشخصية العربية الإسلامية نفسها ، ذات الوجود المتميز الصريح.

---

١) أنور الجندي: (الصحوة الإسلامية : منطلق الأصالة وإعادة بناء الأمة على طريق الله) دار الاعتصام ، صفحة ١٧٣.

ومن هنا فإن أبرز ماتتجه إليه نظرة المثقفين في سبيل تحرير الفكر الإسلامي والثقافة العربية وتأصيلها ، هو: مواجهة هذا الخطر الكامن الخفي ، الذي خلفه الاستعمار قائمًا في أوطاننا بعد أن سحب جيوشه وقواه العسكرية ونفوذه السياسي. هذا الخطر المتمثل في الاستعمار الثقافي ، أو الغزو الفكري ، أو التغريب. ومن هنا انبعثت التحديات الكبرى ، فظهرت معركة المقاومة ورد الفعل التي استغرقت جهود المفكرين المسلمين وحياتهم(١). وقد تعامل مع هذه التحديات ولم يستسلم لها قيادات عديدة من علماء المسلمين ومفكريهم وزعمائهم بعد سنوات قليلة من ابتداء المعركة ، منهم جمال الدين الأفغاني (مصر) والشيخ محمد عبده (وقد تأثر به المغرب العربي ، كما تأثر به مسلمو أندونيسيا) والكواكبي ، والسنوسي، وشهاب الدين الألوسي، وشبلي النعماني (الهند)، ورشيد رضا، ثم توالى ظهور باحثين مجددين ، من أمثال فريد وجدي، وشكيب أرسلان، وتوفيق البكري، ورفيق العظم، وطاهر الجزائري، وطنطاوي جوهري، وعبدالعزيز جاويش، وعبدالعزيز الثعالبي، وعبدالحميد بن باديس، وعلال الفاسي، ومحمود أبو العيون، ومصطفى الغلاييني، ومحب الدين الخطيب، والبشير الابراهيمي، ومحمد مصطفى المراغي، وحسن البنا(٢).
وعندما يراجع العمل الكبير الذي قام به هؤلاء الباحثون في سبيل مقاومة (الغارة على الإسلام) ورد ألوان الفكر الوافد الذي قام به الغرب ضده في مجال السياسة والفكر والعقيدة ، نجد محصولاً ضخمًا من البحث الذي هدى الأجيال المتعاقبة ، وقدم لها الإجابات الواضحة عن الاستفسارات المتوالية ، وكشف عن جوهر الأمة العربية المسلمة في مواجهة الحضارة المادية وقدرتها على الملاءمة بين الدين والحياة(٣).

---

١) دكتور فيليب حتي: (الإسلام منهج حياة) ترجمة الدكتور عمر فروخ ، دار العلم للملايين ، صفحة ٣٤٩.
٢) أنور الجندي: (الفكر الاسلامي) صفحة ١٩٠ ، مصدر سابق.
٣) زكريا هاشم زكريا: (المستشرقون والإسلام) المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، عام ١٩٦٢م ، القاهرة، صفحة ٤٨٣.

نمـــاذج مـــن الفكـــر الـــوافـــــد :

على الرغم من صمود الأمة العربية بالإسلام إبان الاحتكاك الغربي بالعالم الإسلامي منذ بدأت الحملات الغربية بالحملة الفرنسية واتساع محاور المواجهة مع الغرب ، إلا أن الغرب واجه العالم العربي الإسلامي بحملة مخططة وفق إمكانات ضخمة لخدمة أهدافه ، وتسربت الخطه الفكرية الوافدة عبر وسائل تعليمية وإعلامية ، وإشاعة أنماط من السلوك الاجتماعي تتنافى وآداب الإسلام ، وكانت الخطة ترمي إلى ضرب جملة مقومات في بلاد العرب المسلمين وإحياء أفكار بديلة(١). خاصة فيما يتعلق بمصالح المسلمين الدنيوية.

ومن نماذج الفكر الوافد ، تتضح غاية الفكر المادي في غزوه لبلاد العرب والمسلمين ، فقد استهدف المخطط القرآن الكريم باعتباره مصدر القوة ، وأنه لاأمل في استعباد المسلمين مادام هذا الكتاب باقيًا في الأرض ، وبما أن الإسلام دين العزة والقوة والجهاد ، فلن يستسلم المسلمون ماداموا متمثلين هذه الحقائق في الإسلام. ولما كانت اللغة العربية ، هي رابطة الأمة العربية وقوام الإسلام ومفتاحه في العالم الإسلامي ، وكان الغرب في طريقه إلى الغزو العسكري يحمل في أعماقه هذه المخططات ، فلابد من العمل على إبعادها عن الحياة العامة ومراحل التعليم ، وذلك ليتيسر له خلق جيل يؤمن بالحضارة الأوروبية والمادية ، وتنحية الدين عن مجال الاقتصاد والسياسة والحكم والفكر باعتباره عاملاً معوقاً ، كذلك استهدفت الخطط الفكرية خلق جيل يؤمن بمذهب (الغاية تبرر الوسيلة)، واستخدام الوسائل - كل الوسائل - في سبيل الوصول إلى الهدف. ولذلك اتخذ الغرب خطة استطلاعية شاملة تمهد الطريق أمامه إلى الغزو الاستعماري... هذه الخطة تقوم على المجال الفكري ، وعدتها الصحافة والكتاب والمدرسة والبعثة ، بالإضافة إلى السينما ومجالات اللهو والمراقص.

---

١) محمد الحسن: (المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي) دار الثقافة الدوحة ، قطر ، طبعة أولى ، عام ١٩٨٦م ، صفحة ٢٣١.

ومن هنا دخلت إلى العالم الإسلامي: الإرساليات الأجنبية بمدارسها ومستشفياتها وأفكارها ومفاهيمها(١). والعجيب الغريب الملفت للنظر، أن السلوك العام تأثر بالفكر الغربي، بحيث رأينا مثلاً، أنه كان في كثير من القرى في البلاد العربية المستهدفة - ناهيك عن المدن - حانة للخمر يديرها (خواجه) يقوم هو نفسه بإقراض الأهالى بالربا، ثم توسع قادة المخطط الفكري الوافد، وهم في الغالب عقل الموجة الاستعمارية وأداة الاحتلال، في إنشاء مجالات اللهو في العواصم التي شاع فيها الترف والفساد والإنفاق المادي(٢). ثم عمل على انشاء صحف قوية ذائعة تخضع خضوعًا تامًا للنفوذ الاستعماري، وتحمل لواء الدفاع عن آرائه، وتوجيه الرأي العام إلى المفاهيم التي يفرضها، وكانت خطته تربية جيل من الشباب يبعث إلى أوربا ويربى تربية خاصة، ثم بدأت قوى كبيرة تعمل في مجالات مختلفة، منها: الاستشراق، والتنصير، والتغريب، والشعوبية، والإباحية، وشملت هذه المجالات التعليم والكتابة، والأدب والعلم والمدرسة والبيت، وقد اتجهت هذه التحديات في مجالها الأكبر إلى الدين، فبدأ الهجوم على أصول الإسلام، وقيمه وآثاره، ثم مجال القضاء، ثم مجال المجتمع، ثم جرت محاولات لزحزحته من الحياة العامة، وخلق روح الاستخفاف بقيمه، وتشجيع دعوات منحرفة ترتبط به وتحمل اسمه: كالبابية والبهائية، وظهرت دعوات ترى أن أساس الأديان واحد، فلا بد أن يظهر دين واحد بدلاً من الإسلام والمسيحية واليهودية، وظهرت دعوات لتوحيد الأديان نفسها. واتصل هذا بمواجهة القرآن والحديث النبوي والتشكيك فيهما، وامتد هذا المجال من الصحف إلى الجامعات، ففرضت مؤلفات منحرفة، وبدأت حملة ضخمة من التنصير، كانت خلال المائة عام الماضية عنيفة قاسية، اتسع نطاقها إلى حد كبير، وذهب ضحيتها الكثيرون، ووقفت الحكومات التابعة للاستعمار منها موقفاً غير كريم، وساند

---

١) دكتور فيليب حتي: (الإسلام منهج حياة) ترجمة الدكتور عمر فروخ، دار العلم للملايين، طبعة أولى، عام ١٩٧٢م، صفحة ٣٢٦.

٢) فؤاد بن سيد عبدالرحمن الرفاعي: (النفوذ اليهودي في الأجهزة الإعلامية والمؤسسات الدولية) دار المجتمع للنشر والتوزيع، الكويت، صفحة ١٣٥.

الحملة كتاب من العرب النصارى(١) والمسلمين ، وتطور التنصير بعد أن عجز عن هدفه الأول في صور متعددة من صور التشكيك في الفكر والمقومات ، وأعلن دعاته بأنه إذا لم يصل التنصير إلى نقل المسلم من دينه فلا أقل من أن يشككه في دينه ويعزله عنه ، فلا يكون شيئًا ، وجرت الدعوة إلى الدهرية ، وبدت أفكار متلاطمة تقول: إن الأديان قيود وأغلال التزمها الناس بدعوى أنها منزلة ، وبعض من يسمون بالمفكرين يقول: إن الدين نبع من الأرض ولم ينزل من السماء ، وإنه ظاهرة من الظواهر الاجتماعية لم يهبط به وحي ، وإنما خرج من الأرض كما خرجت الجماعة الإنسانية نفسها ، ومضت المحاولة في خلق جو لصراع بين العلم والدين ، فقد أنكر بعض المحسوبين على العلم في مرحلة من مراحله ، عقائد ماوراء الطبيعة ، فنقلوا لنا هذا ، وفي الناحية الأخرى أبعد الدين عن مجالات التربية والتعليم إيماناً بنظرية (ديوي) وألغي من برامج المدارس ، وخرجت الدعوة إلى إنكار التوحيد بالدعوة إلى التعطيل ، ونسبة الإنسان إلى المادة ، والقضاء على بلاغة القرآن بتغليب العامية والأساليب الركيكة وتحطيم عمود الشعر (٢). ثم جرت محاولة تمزيق المسلمين إلى فرق ونحل ، وإعادتهم إلى النزعات القديمة والمذاهب البائدة ، وتأكيدها بقوة القانون ، وقد فعل ذلك الاستعمار الفرنسي في المغرب بإعلانه (الظهير البربري)، واتهم الإسلام بأنه دين غير متطور ، والدليل في رأيه هو أن المسيحيين واليهود أكثر تقدمًا ، وكان الاحتجاج منصبًا على ضعف العالم الإسلامي بالمسلمين ، لا بجوهر الإسلام نفسه الذي أنشأ حضارة وأقام أمة وعاش قويًا مئات السنين. وانبعثت دعوات تقول: بأن التشريع الإسلامي مستقى من التشريع الروماني وأنه ليس عالميًا ، كما يرى ذلك مثلا المستشرق "جب"(٣). بينما أكد معظم علماء الغرب المنصفين ، بأنه لم يقم دليل واحد على ذلك ، وإذا كانت هناك علاقة ، فهي مجرد نقاط التقاء تقع بين كل القوانين والشرائع التي تتصل بالإنسان. واهتم كتاب الغرب بزوايا مليئة

---

١) محمد جلال كشك: (الغزو الفكري) المختار الإسلامي ، طبعة رابعة ، القاهرة ، صفحة ١٤.

٢) أنور الجندي: (الفكر الإسلامي : مقدمات العلوم والمناهج) صفحة ١٩٣.

٣) دكتور عبدالقادر محمود: (الفكر الإسلامي والفلسفات المعارضة في القديم والحديث) طبعة ثانية ، عام ١٩٨٦ ، صفحة ٢٣٧.

بالشك ، ومضى المستشرقون يفرضون الفروض ، يحاولون الوصول إلى أسانيد لها من آيات تبتر عن أصولها أو وقائع تحرف ، واهتم المستشرقون بدراسات الصوفية وبالفئات الخارجة الضالة قصدًا لإثارة الشكوك. ثم جرى اتهام الإسلام بأنه دين القوة والسيف ، والادعاء بأن المسلمين لايتسنى لهم الارتقاء ماداموا مقيدين بنصوص القرآن(١). ثم كان اتهام الإسلام بالتعصب.

وكما يعرف العارفون بالإسلام ، فإن كل نظرية من هذه النظريات سهلة النقض ، إذا رجعنا إلى التاريخ ، فتسامحُ الإسلام وتعصبُ غيره واضحٌ من دراسة وقائع التاريخ ، وإقصاء الدين عن الفكر والمجتمع والدولة في الغرب له سبب واضح، فقد حال الدين دون النهضة ، ووقف في وجه العلماء والمفكرين ؛ أما الإسلام فقد قاد النهضة دائمًا ، وكان عاملاً هامًا في توسع نطاق العلم ، ودافعًا للحضارة إلى مداها. ولم يكن في الإسلام أنظمة كهنوتية كتلك التي جربها الأوربيون. أما في مجال المرأة فقد جرت محاولة اتهام الإسلام في مجال تعدد الزوجات وحقوق الزوج(٢) ، بينما كانت تشريعات الإسلام أسبق وأشمل في تحرير المرأة في نطاق الإسلام من التشريعات الغربية ، وبعد هذا الزمن الطويل ماتزال الحقوق التي أعطاها الإسلام للمرأة لما تصل المرأة الغربية إليها ، أما قيود العفة والطهر والاحتشام والحجاب ، فتلك وسائل لتكريم المرأة ووضعها موضع الإنسان ذي الكرامة ، وليس موضع الرقيق كما ادعى الفكر الغربى الوافد(٣).

ومهما يكن الأمر ، فإن الغزو الاستعماري المادي لم يترك وسيلة إلا اتبعها من أجل نشر قيمه بين عناصر الأمه وبخاصة المثقفين ، وقد وقف منه علماء الدين والدعاة والمفكرون المسلمون موقفاً جهادياً ، وتتبعوا كل شبهاته ، بل وحفزهم

---

١) دكتور فيليب حتي: (الإسلام منهج حياة) ترجمة عمر فروخ ، عالم الكتب ، بيروت ، عام ١٩٧٠ ، صفحة ٣٣٨.

٢) البهي الخولي: (المرأة في الإسلام) القاهرة ، مكتبة وهبة ، عام ١٩٧٤، صفحة ١٦٣.

٣) رفاعة الطهطاوي: (تلخيص الإبريز في تاريخ باريز). مصدر سابق ، صفحة ١٢٢.

هذا الهجوم إلى تقديم حقائق الإسلام تقديماً حسناً جامعاً بين عمق الأصاله وحداثة الشكل ، وموضوعية المنهج والمضمون ، وقد تألق في هذا الطريق كثيرون أشرنا إلى بعضهم في الصفحات السابقة.

المبحث الثاني

أثر مؤسسات التعليم والقيادات الفكرية في انتشار الفكر المادي المعاصر وتطوره

على الرغم مما هو معروف من اشتداد الغزو الفكري وتنوع وسائل هذا الغزو عبر مساحة كبيرة ، فإن التعليم ، ممثلاً في مؤسساته ، والفكر ممثلاً في قياداته الفكرية التي تمكن الاستغراب من توجيهها وقهر فطرتها واستلاب أصالتها - كان من أبرز المجالات التي دلف منها الفكر المادي إلى ناشئة الأمة وشبابها.

وفي هذين المجالين كانت المعركة قوية وشرسة ومتعددة الأساليب.

ومن هنا ، فإننا ركزنا في هذا المبحث الثاني على هذين الجانبين البالغي التأثير ، وهما:

١ - أثر المؤسسات التعليمية في انتشار الفكر المادي.

٢ - أثر التيارات الفكرية في انتشار الفكر المادي.

أولاً : أثر المؤسسات التعليمية :

في مسلسل العلاقة بين المسلمين والغرب ، سواء أكانت العلاقة على محور بلاد المسلمين العرب أم العجم ، فإن سياسة الغرب كانت عبر جسوره ومعابره إلى بلاد المسلمين تستهدف النفاذ إلى عقول المسلمين وقلوبهم ، سواء اختلفت الوسائل أم تماثلت.

ومن الوسائل التي استخدمها الغرب في البلاد العربية لتهيئة المناخ العام الفكري والسياسي لتسرب الأفكار المادية وغيرها: مؤسسات التعليم وما

يتصل بها ، وقد بدأت العلاقة بين البلاد العربية والغرب مستهدفة من جانب الغرب السيطرة على مقدرات البلاد العربية المسلمة ، عبر مخطط متعدد الأهداف متلون الوسائل ، ومنذ القرن التاسع عشر كله تقريبًا. كانت البداية التمهيدية عقب الاحتكاك الذي شاهده بعض أبناء العرب في بعض ديار الغرب ممن أتيح لهم فرصة الابتعاث أو السفر ، فتولد عندهم إحساس بالهزيمة(١) مما كانت عليه أوضاع بلادهم ، وفي المقابل توجهت الأهداف الغربية نحو التخطيط لأهدافها ودوافعها في البلاد العربية ، وكانت أكبر من أن توصف. فبعض الرحالة الفرنسيين عندما زار مصر مثلاً في أواخر القرن الثامن عشر الميلادي استطرد في وصفها بقوله: «الجهل عام في هذه البلاد مثل سائر تركيا ، وهو يتناول كل الطبقات ، ويتجلى في كل العوامل الأدبية والطبيعية والفنية ، حتى الصنائع اليدوية في أبسط أحوالها ، ويندر أن تجد في القاهرة من يصلح الساعة ، وإذا وجد فهو إفرنجي».

وهاك أيضاً مايقوله عن سوريا: «الجهل سائد فيها كسائر تركيا. انقضى عهد الخلفاء ، وليس في العرب أو الأتراك الآن علماء في الرياضيات أو الفلك أو الموسيقى، ويندر فيهم من يحسن الفصادة، وإذا احتاجوا إلى الكي استخدموا له النار، وإذا عثروا بمتطبب إفرنجي عدوه من آلهة الطب ، وأما علم النجوم ، فقد صار عندهم للنجامة واستطلاع الطوالع»(٢).

ويقول أحد الباحثين العرب الذين تأثروا بنظرة نقدية غربية في دراسة الواقع الاجتماعى للبلاد العربية قبيل إنشاء مؤسسات التعليم التي اصطبغت بالفكر المادي المعادي للأمة العربية والإسلامية ، كاشفاً عن سوء الحال الذي آلت إليه البلاد العربية: «كانت المدارس عبارة عن كتاتيب ملحقة بالجوامع أو

---

١) انظر رفاعة الطهطاوي: (مناهج الألباب المصرية في مناهج الآداب العصرية) الطبعة الثانية ، عام ١٩١٢م ، القاهرة ، صفحة ١٦١.

٢) نقلا عن: أنيس النصولي: «أسباب النهضة العربية في القرن التاسع عشر» دار ابن زيدون ، بيروت ١٤٠٥هـ/١٩٨٥م صفحة ٥٢.

الأديرة، وهي غالبًا محصورة في العلوم الدينية ومايحتاج إليها من الجدليات، ومبادىء الصرف والنحو، وكان الشيخ أو الكاهن يعلم أطفال الأمة التراتيل الروحية والسور والآيات الدينية. أما القضاء فلم يعرف الاستئناف والتمييز، فكان القاضي مثلاً يقعد للعدل أمام باب المدينة في يافا ، فيحكم على هذا بالغرامة ، وعلى ذلك بالحبس أمام الناس ، وفيهم أبناء الأزقة وسائقو الحمير وبعض الفلاحين والفرنجة»(١).

ويضيف الباحث ، مشيدًا بفضل الغرب على عقله وعلى أمته - حسبما يزعم - قائلاً: لكن قبسًا ضئيلاً ظهر في سوريا في أواخر القرن السابع عشر ، وذلك لقدوم الإرساليات الدينية للتنصير بمعتقداتهم ومابذلته الرهبنات الوطنية ، كالحناوية (والحناوية البلدية)(٢)، والمخلصية ، وغيرها من الجهود في إنشاء المدارس ، فتناولت تعاليمهم أولاً رجال الاكليروس ، وتعدتها بعد ذلك إلى غيرهم. أما الكتب فكانت نادره عزيزة الوجود ، أكثرها من المخطوطات التي لم يعرف الوطنيون لها قيمة ، فأهملوها وأتلفوا بعضاً وباعوا البعض الآخر للمستشرقين ورجال الغرب الناهضين. كذلك الطباعة لم تكن معروفة تمامًا ، وأقدم المطابع العربية في سوريا هي مطبعة (ماريو حنا) في الشوير ، وأكثر مطبوعاتها دينية لامدرسية.

---

١) مقال الدكتور أسد رستم في مجلة الجامعة الامريكية ، بيروت ، مارس عام ١٩٢٤م صفحة ٢١٨.

٢) هي في الأصل الثويرية «الرهبانية الباسيلية - الحناوية» تأسست في بدء القرن ١٨ في دير القديس يوحنا الصايغ مقر رئيسها العام ، وانقسمت إلى رهبانيتين: الحلبية والمخلصية والبلدية السويرية (١٨٢٩) ينصرف رهبانها إلى مايسمونه خدمة النفوس الروحية وإلى التعليم (الكلية الشرقية في زحلة لبنان ومدرسة القديس يوحنا الصايغ) انظر مقال الدكتور أسد رستم المشار إليه سابقاً.

نظرة المستغربين العرب إلى مؤسسات التعليم الأجنبية:

ينظر الذين تأثروا بالمنهج الغربي والثقافة الغربية من أبناء الأمة العربية، إلى مؤسسات التعليم التي قامت على جهود البعثات الأجنبية، فيرونها في أواخر القرن التاسع عشر، قد شاركت في تغير الأحوال، حين أسهمت في نشأة المدارس الأجنبية المختصة بالإرساليات وغيرها من المدارس الوطنية العصرية المبنية مناهجها، على مايسميه هؤلاء المتأثرون بالرؤية الغربية في الحكم على كل ماهو تقدم على أرض العرب (الطراز التهذيبي الحديث) وحين أسهمت في انتشار الطباعة الراقية في الشرق الأدنى، زعم المستغربون أنها مساهمة في اهتمام أبناء البلاد بالصحافة والتأليف، وتأسيس الجمعيات الخيرية الأدبية والعلمية، والأندية الرياضية، ونهوض الأحزاب السياسية، وبناء المكتبات العامة والخاصة، وهو الأمر الذي يراه المستغربون، قد أسهم في اشتغال المستشرقين بالآداب العربية وعلومها، حيث ساعد ذلك على نهضة التمثيل في الشرق العربي، وهجرة الشبيبة إلى الديار الغربية. كذلك (وهذا هو الأهم من وجهة النظر الغربية) أنه قد أدى إلى احتكاك العالم الغربي العملي المادي بالعالم الشرقي الروحي، والتغلب على الحواجز الطبيعية الفاصلة بينهما. وكان ذلك عن طريق الحملة الفرنسية التي أمت مصر وبعض سوريا حوالي سنة ١٧٩٨-١٨٠١م، والبعثات العلمية التي أرسلها محمد علي من مصر إلى أوروبا، والإرسالية التنصيرية الدينية(١).

---

١) من هذه النماذج العربية المستغربة بعقلها والمروجة لفكر الاستعمار: (سلامة موسى) في معظم كتاباته خاصة كتابه: «اليوم والغد» الصادر عام ١٩٢٧م والدكتور لويس عوض في كتاباته السياسية والأدبية باعتباره من أشد الرموز المعادية للعرب والإسلام. وبخاصة في دراسته النقدية حول مسرحية (برنادر ألبا) التي هاجم فيها الحضارة الإسلامية في الأندلس. انظر جلال كشك: «الغزو الفكري» صفحة ٤٩، ١٦٥، ١٧٦.

ومن هذه النماذج: الدكتور طه حسين في كتابه: «مستقبل الثقافة في مصر».

أثر محمد علي في إنشاء مؤسسات التعليم الأجنبية :

من المعروف أن محمد على باشا ، قام علي تثبيت دولته بتعزيز جيشه وتدريبه على أحدث الوسائل الغربية ، فأرسل بعثات علمية إلى فرنسا وغيرها لتقف على مكتشفاتها وأسباب رقيها ، ومن ثم تبث مايتعلمه أفرادها من المبادىء والعلوم بين شبيبة وطنهم(١). وكان على جميع الذين تعلموا في باريس أن يدرسوا الحساب والهندسة والجغرافيا والتاريخ والرسم، وبعد ذلك يتخصصون في الفنون التي ارتضوها لأنفسهم ، وهي كما يرونها تتمثل في فن تدبير الأمور الملكية، ويتشعب إلى الحقول الطبيعية والبشرية والوضعية ، وعلم الاقتصاد، وتدبير المعاملات والحسابات، وحفظ بيت المال، وعلم التدريب العسكري، وعلم الأمور البحرية، وعلم السفارة، والمراسلة، ومعرفة الألسن، والحقوق والاصطلاحات الدولية، وفن المياه، (كما يسميه الطهطاوي) ويتناول صناعة القناطر والجسور والأرصفة. وأرسل والي مصر بعض الشباب إلى بلاد الإنجليز، لكن بعثة باريس الأولى كانت من الأهمية بمكان. وقد عني بتلاميذها المستشرق (المسيو جومار) الذي عهد إليه محمد علي بإدارة شؤونهم ومراقبتهم، وكان هذا راغبًا في الاعتناء بالسيطرة على الجانب الفكري في مصر ونشر المعارف فيها ، فضلاً عن عمله الدائب في تحقيق أطماعه حتى ضد الخلافة العثمانية(٢).

وكان من بين المدارس العملية التي أقيمت في مصر بتوجيه من محمد على وبعون الاستعمار الغربي: (القصر العيني) ، الذي وإن كان مرجعًا لتخفيف الآلام وعلاج المرضى ، إلا أن أساتذته وتلاميذه ، كانوا الأوائل في نقل العلوم والفنون العصرية ، من طبيعية وغيرها ، إلى اللغة العربية، وقد عنوا بالترجمة

---

١) عبدالرحمن الرافعي: «الحركة القومية : عصر محمد علي» ج١١٦/٣ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ، عام ١٩٦٠، وانظر كذلك: كتاب محمد فريد: «تاريخ الدولة العثمانية».

٢) محمد عمارة: (العروبة في العصر الحديث) دار الوحده ، بيروت ، طبعة ثالثة ، عام ١٩٨١ ، صفحة ٨٠.

والتأليف والتلخيص، ثم خمدت هذه الحركة ، حينما ارتأت السلطات الإنجليزية في مصر تغيير مناهج التعليم فيه ، وجعلها إنجليزية الصبغة واللغة بدلاً من أن تكون عربية ، وهذا مارجع باللغه العربية العلمية في مصر خطوات(١).

وكان للتلاميذ الغرباء عن مصر ، النصيب الأوفر في الاكتساب والدراسة، وهم غالبًا من الأتراك والأرمن واليونان والأكراد والألبانيين وصغار المماليك، وقل منهم الوطني ، لكن الرتب العالية التي تمتع بها هؤلاء جعلت أبناء مصر يقدمون على المدارس التي أسسها محمد علي، وأغلبها يختص بانتماء للقوات العسكرية وخدمة جيشه مدة حياته. ومنها مايختص بالمشاة والفرسان والبحرية، وطب الحيوان والموسيقى والصيدلة والكيمياء العملية والتعدين والهندسة وغيرها.

وحينما تعددت المدارس وكثرت ، أنشأ لها محمد علي «ديوان المدارس» كيما يتعهدها ، وقد تناولها من حربية ومدنية على السواء. وكان ذلك نواة نظارة المعارف الحديثة ، وضم إليه خيرة الشبيبة من البعثات التي تعلمت في المدارس، ومع أن الرغبة عند محمد علي في إنشاء المدارس كانت قوية ، لأنها كانت تخرج مجموعات يمكن أن تعينه فيما يهدف إليه من رغبة في التوسع والسيطرة على ما حوله ، إلا أن العملية التي أحدثها ساهمت في تكوين جيل غربي النزعة غربي الولاء ، رضي بالمنطق الاستبدادي الذي ساد عهد محمد على في مصر أو خارجها. والأمر كما يقول «الجبرتي» وهو في معرض الثناء عليه: لقد كان محمد على باشا حاكمًا فردًا ، وصاحب سلطان مطلق ، وذلك رغمًا عن المجالس التشريعية ومجالس الشورى التي أقامها، ورغمًا عن التشريعات والتنظيمات الحكومية العامة التي أنشأها، والتي أطلق عليها «السياستنامه» ، فإن ذلك لم يغير من سلطانه المستبد ، ولم يقلل من نهمه إلى التفرد بالسلطة والنفوذ(٢).

ولقد كان يعالج مخالفة أوامره والتقصير في العمل والتخريب الذي

---

١) عبدالرحمن الرافعي: (عصر محمد علي) مصدر سابق ، صفحة ٨٥.
٢) المصدر السابق صفحة ٨٦.

تتعرض له التجربة بأساليب قاسية ، كانت تبلغ أحياناً الضرب والجلد ، وقطع الآذان؟.. كما كانت أساليب السخرة ، وبشاعتها تشوه روعة الإنشاءات التي أقيمت في ذلك الحين(١).

أثر الإرساليات الأجنبية في مؤسسات التعليم :

مع الاحتكاك السياسي الذي شهدته الديار الإسلامية وبخاصة في البلاد العربية بعد أثر محمد علي باشا في التعبير عن مصالح القوى المعادية للعرب والمسلمين؛ كان لأنشطة الجامعة الأمريكية ومراكز التنصير الفرنسية البريطانية أكبر التأثير في تشكيل عمل الإرساليات الأجنبية ومساراتها وأهدافها في توجيه مؤسسات التعليم. فبادىء ذي بدء امتزجوا مع السكان وخالطوهم بالخداع ، إذ تخلق بعضهم بأخلاق البلاد التي يعيشون فيها ، وكان للجاليات الأمريكية والفرنسية تأثير كبير في أبناء الأقطار العربية التي تعاملوا معها ، بحيث غرسوا في عقول معظم أبناء بعض البلاد العربية ، مثل سوريا ومصر ولبنان وغيرهم مبادىء مادية غربية ، جعلتهم لاينظرون إلى الحياة إلا من وجهة نظر غربية، ويسعون إلى التعلم والاقتباس منها ، وكانت البداية حين أنشأ المرسلون الأمريكان المدرسة السورية الإنجيلية في بيروت سنة ١٨٦٦م(٢) وقد كلف الدكتور (دانيال بلس) بإنشائها ، وذلك أنه حين قدم إلى سوريا مرسلاً أمريكيًا للتنصير بالفكر الغربي الصليبي وغيره من الأفكار ، فوجد البلاد خالية من كلية علمية ، والعجيب الغريب الذي تحقق منه بعض أبناء العرب والمسلمين من هذا المبشر أنه حين وجد صعوبة في تدبير المال اللازم ، ذهب إلى بلاده واعتلى المنابر في المدن والقرى يخطب ويحرض من أجل المعهد الذي كرس من أجله حياته. وقد أثمر سعيه فتألف مجلس لإدارة الشؤون المالية يعرف بدائرة الأمناء في نيويورك، وباشر العمل متخذا لجنة برئاسته تقوم بأعبائه المهمة(٣).

---

١) محمد عمارة: (العروبة في العصر الحديث) مصدر سابق ، صفحة ٨٧.

٢) لويس شيخو: (الآداب العربية في القرن التاسع عشر) بيروت ، ١٩٢٦م ج٤/٦٤.

٣) شبلي شميل (١٨٦٠ـ١٩١٧) طبيب لبناني من مؤلفاته: (الأهوية والمياه والبلدان لأبي الطب أبقراط ، الحكيم ، ورسالة الحقيقة لإثبات مذهب داروين) انظر: (المقتطف) السنة السابعة ، ص ٣٨٨. الهلال ، السنة التاسعة ، ص ٢٣٩.

فتحت المدرسة أبوابها في ١٦ أكتوبر ١٨٦٦م وعدد تلاميذها ١٦ تلميذاً في بناء يحتوي على أربع غرف ، ثم توسعت قليلاً قليلاً إلى أن تم لها إنشاء الدائرتين العلمية والطبية ، والانتقال إليهما سنة ١٨٧٣م. وهي تعتبر قانونية نظامية في أمريكا ، لأنها مسجلة بأمر سام من حكومتها ، ولهذا اعتبرت هذه المدرسة قانونية لأنها قامت بموافقة أمريكية ، ولها الحق في إعطاء شهادات البكالوريوس والدكتوراه ، ومن أوائل من تخرج في هذه المدرسة: الدكتور "يعقوب صروف" أحد منشئي (مجلات المقتطف والمقطم) والدكتور شبلي شميل ، صاحب مجلة «الشفاء»(١)، وغيرهما كثير.

والغريب ، أن هذه المدرسة التنصيرية التي جمعت المسيحي واليهودي والدرزي ، كانت ولاتزال موضع إعجاب الغربيين وغيرهم. وعلى درب التوسع في إنشاء المؤسسات التعليمية ذات الصبغة المعادية للعرب والإسلام ، تم في سوريا إنشاء الكلية اليسوعية(٢). التي أقامها المدعو الأب (مبارك)، وقد نقلت إلى بيروت عام ١٨٧٤م ، وهي من أكبر أنصار المبادىء الكاثوليكية وأشدها دفاعًا عنها خشية «أن تتسرب العقائد البروتستانتية إلى أبناء الطوائف المسيحية ، وكيما تصونهم من أضاليلها.وتعلم بعض اللغات القديمة والحديثة والآدب والطبيعيات والرياضيات والتجارة والفلسفة والفلك والتاريخ الطبيعي ، وفيها

---

١) د. صابر طعيمة: (الدراسات الاستشراقية في ميزان الفكر الإسلامي المعاصر) دار الجيل ، بيروت ، صفحة ٤١٨.

٢) اليسوعية: رهبانية ، أسسها القديس أغناطيوس دي لوبلا سنة ١٥٤٠م ، ينصرف أعضاؤها إلى الوعظ والتعليم وأعمال الرسالة. دخلوا الأقطار الشرقية ففتحوا الأديرة في حلب سنة ١٦٢٥م وفي دمشق سنة ١٦٣٤م ، وصيدا ١٦٤٤م ، وطرابلس لبنان ١٦٤٥م ، وعينطورة كسروان ١٦٥٣م.

انظر: لويس شيخو في: الآداب العربية في القرن التاسع عشر ج٣/٢٣٥.

ولويس شيخو: هو (الأب لويس ـ اليسوعي) ١٨٩٥ـ١٩٢٧م ولد في ماردين وتوفي في بيروت ، مؤسس مجلة: (المشرق) والمكتبة الشرقية في جامعة القديس يوسف. انصرف إلى درس وإحياء الآداب العربية، قديمها وحديثها ، فكان من العاملين بنشاط مستمر في ازدهار اللغة ونشر كنوزها المطوية ، أشهر مؤلفاته "مجالس الأدب في حدائق العرب، شعراء النصرانية، وعلم الأدب" فضلاً عن خمسة وعشرين مجلدًا من "المشرق" كان يحرر منها إلى وفاته قسمًا لايستهان به.

فرع لاهوتي تدرس فيه فروع الفلسفة وعلم الكلام وشرح الأسفار المقدسة والتاريخ الكنسي واللغه العبرانية ، ومما يجدر ذكره : أن البابا في روما (بيدس التاسع) شجع هذه المدرسة ورغب في تحويلها إلى كلية ، وشجع حكومة فرنسا على الاعتراف بشهاداتها ، فتخرج منها البطريك والكاهن والأسقف ، وكشأن المؤسسات التعليمية التي يقيمها الغرب في بلاد العرب ، فقد كانت في بدء أمرها تعلم بلغة البلاد ، فعدلت عنها إلى اللغة الفرنسية ، وضربت باللغة العربية عرض الحائط ، وليس من الغريب بعد ذلك أن نرى الناس في شوارع بيروت ومنتدياتها يحسنون الفرنسية أكثر من العربية، وفي ذلك يقول: الأب «لامنس اليسوعي»: إن نصف عدد المتعلمين من السوريين تلقوا دروسهم في معاهد فرنسا، وارتشفت البقية الباقية مناهل العلم من المدارس العثمانية وغيرها من الدول(١).

وكانت اللغات الأجنبية الإنجليزية والفرنسية ، من أكبر الوسائل التي استعملها الغرب في التنصير بالفكر المادي والتنصير بالمذاهب غير العربية والإسلامية. وقد أتيح للإرساليات الأجنبية ، التسلط على مسارات التعليم المختلفة في البلاد العربية(٢).

---

١) محمد عزة دروزة: «مشاكل العالم العربي الاجتماعية والاقتصادية والسياسية» دار اليقظة العربية ، دمشق ، طبعة ثانية ، عام ١٩٥٩م ، صفحة ٢٦٤.

٢) د. صابر طعيمة: «أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي» عالم الكتب ، بيروت ، عام ١٩٨٤م ، صفحة ٥٢.

المعونات العينية للمؤسسات التعليمية :

كان من بين المؤثرات التي وجهت نمط التعليم في مؤسسات التعليم المختلفة ، المعونات المادية التي قدمها الغرب ، لترسيخ دوره في تشكيل التعليم في البلاد العربية ، ومن المناهج التي أسهمت بشكل فعال في صبغ التعليم بالثقافة الغربية ، العمل على شيوع المطابع الأمريكية التي كانت تقدم لمؤسسات التعليم، كالمطبعة الأمريكية التي عبرت البحار حتى استقرت في مركز التعليم في بيروت (١) وأصدرت أشعاراً ومخطوطات دينية جلبتها من الكنائس والأديرة ، وطبعت ترجمة التوراة والأناجيل ، وسهلت سبل انتشارها، والحصول عليها ، وجهزت مدارس المرسلين بالكتب المدرسية نحواً من أربعين عاماً ، إلى أن أنشىء غيرها من المطابع الإنجليزية والفرنسية ، كالمطبعة الكاثوليكية ومطبعة القديس جاورجيوس.

وهنا ، يطرح البحث سؤالاً : لماذا ركزت القوى الفكرية والاستعمارية مخططاتها على أن يكون تسلل الفكر المادي بصوره وألوانه الصليبية والتنصيرية والمذهبية والاقتصادية إلى بلاد مثل مصر وسوريا ولبنان؟ وبالذات لبنان؟ أي: لماذا اختيرت لبنان بالتركيز التنصيري ، لتكون مركز التجارب في تمزيق العالم العربي والإسلامي؟

وفي الإجابة على هذا، يمكن القول: إن الاستعمار استهدف العالم العربي والإسلامي انطلاقاً من لبنان ، من خلال ماتقوم به مؤسسات التعليم التي ينشئها الاستعمار في لبنان ، بحكم تركيبها الطائفي وصلاتها الفكرية مع أوروبا(٢).

ويرى بعض الباحثين: أن علاقات فرنسا بالموارنة في لبنان ، قديمة منذ

---

١) المصدر السابق ، صفحة ١٥٢.

٢) أنور الجندي: (مقدمات العلوم والمناهج) مصدر سابق ، ج٤/١٣١.

أرسل لويس التاسع ملك فرنسا ، كتابًا من عكا إبان الحروب الصليبية إلى أمير موارنة لبنان ، وإلى بطريرك وأساقفة الطائفة ، يقول لهم فيه: «إن قلبنا امتلأ فرحًا حينما أقبل علينا ولدكم سمعان على رأس خمسة وعشرين ألف مقاتل يحمل إلينا الشهادة الحسنة على عواطفكم الطيبة. نحن موقنون أن هذه الملة التي تنسب إلى القديس مارون هي جزء من الأمة الفرنسية(١).

والمعروف: أن الموارنة جماعة من السريان السوريين ينتسبون إلى الراهب (مارمارون) كانوا يتبعون الكنسية الغربية ، وفي مقدمتها ، جماعة الجزويت ، تحتضنهم وتتولى تعليمهم اللغة الفرنسية عن طريق مئات المدارس التي قامت بإنشائها ، فازدادوا بذلك ميلاً نحو فرنسا ، وأصبحوا أداة طيعة في يدها(٢).

وهكذا ، ظلت العلاقات قائمة وسارية طوال هذه الفترة ، وكانت الدول الأوربية واليهود يعملون على إضعاف الدولة العثمانية من أجل العودة إلى بيت المقدس ، ثم انتعشت فكرة استرداد بيت المقدس من القرن السابع عشر ، وأخذت فرنسا تتجه إلى تركيز بعثاتها التنصيرية في لبنان ، والمعروف أن فرنسا كانت قد أعلنت أنها حامية الطوائف الكاثوليكية في الشرق ، وقد شفعت هذه الحماية بإرسال البعثات التنصيرية. وقد أشار فيليب حتى ، إلى أهمية لبنان في مجال الغزو للعالم الإسلامي والبلاد العربية ، حيث قال(٣): «إن لبنان أول بلد حرر نفسه من بوتقة القديم ، فإنه أصبح مركز إشعاع فكري ، يشع منه نور الفكر والتحرر إلى البلدان العربية ، ومع تجاوبه مع الحضارة الأوروبية يختلف لبنان عن تركيا ، في أن تركيا فرضت الحضارة الغربية على أبنائها بقانون كانت تعاقب بموجبه من لايتقبل الحضارة الغربية». ثم أكد هذا الهدف مرة أخرى ، حين قال: «إن جميع الأحداث والتغيرات التي طرأت عليها (البلاد العربية) من سياسية

---

١) جب وآخرون: «وجهة نظر الإسلام» ترجمة: الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة ، القاهرة ، عام ١٣٥٣هـ/١٩٣٤م ، صفحة ٤٤٣٨.

٢) بطرس جنيفه: «الأحوال الشخصية في الجمهورية اللبنانية» صفحة ١٨٣.

٣) فيليب حتي: (الإسلام منهج حياة) نقله إلى العربية: عمر فروخ ، صفحة ٣٤٧.

واجتماعية واقتصادية وروحية وعقلية ، يمكن ردها مباشرة أو بالوساطة إلى هذا العامل».

والواضح ، أن عمل الإرساليات التنصيرية ، قد تركز في المدرسة والجامعة وفي المطبعة والصحافة ، وأنه حمل لواء فكرة جديدة حاول بثها والدعوة إليها بشتى الوسائل ، وليست هذه الفكرة في حاجة إلى إيضاح طويل ، إذ كان قد تقرر أن هذه الإرساليات التي أوفدتها فرنسا وأمريكا كانت تهدف إلى إعداد أرضية فكرية وخلق جيل جديد يجعل الأمور سهلة من أجل تمزيق الدولة العثمانية ، وإحلال فلسفة جديدة بدلاً من الجامعة الإسلامية ، على أن تكون هذه الفلسفة عاملاً هامًا في تمزيق الرابطة الجذرية بين العروبة والإسلام ، وخلق دعوات إقليمية أو علمانية عربية ، يكون التركيز فيها على الفصل بين العرب والترك من ناحية ، ثم بين العرب أنفسهم ، وذلك عن طريق طرح مناهج عديدة عن القومية السورية(١)، وحزب البعث القومي ، والكيان اللبناني ، والدعوة الطورانية ، والدعوة الفرعونية والدعوة الفينيقية.

وهكذا حققت المؤسسات التعليمية التي أقيمت وفق خطط الغرب كثيرًا من أهدافها(٢)، كما حقق المخطط المعادي أهدافه الذي كانت وسائله مؤسسات تعليمية من مدارس وجامعات ومطابع ، وأصبح في بعض البلاد العربية بعض التوجهات لإعلاء شأن التوراة والإنجيل ، خاصة عندما مورست الصلوات المسيحية التي كانت يفتتح بها الدروس مع دراسة الأديان دراسة مقارنة ، من وجهة نظر غربيه تتناول بالتنكر والسخرية والتحقير التاريخ العربي والإسلامي ، مع امتهان اللغة العربية ، والعمل على إعلاء البطولات الغربية المسيحية(٣).

---

١) المصدر السابق صفحة ٣٤٨.

٢) محمد عوض محمد: (الاستعمار والمذاهب الاستعمارية) دار المعارف ، القاهرة ، عام ١٩٥٧م ، صفحة ١٣٥.

٣) جلال كشك: (القومية والغزو الفكري) طبع مصر ، صفحة ١٨٣.

ثانيًا : أثـــر القيادات الفكـــريـــة :

باديء ذي بدء ، نود أن نقرر ، أنه مع تفكك الدولة العثمانية، وتصاعد التحدي الأوربي للبلاد العربية والإسلامية ، حدث رد فعل من جانب بعض المدارس والأفكار الإسلامية ، خاصة من جانب النبض الصادق الذي دبت فيه الحضارة والأصالة الإسلامية ، ممثلة في دعوة الشيخ محمد ابن عبدالوهاب - رحمه الله - في الجزيرة العربية عام ١٧٤٤م(١). وقد تمكنت الدعوة والدعاة والمؤيدون المساندون لها من مقاومة الفساد العثماني بيد، والبدع والخرافات التي ألحقت بأمة المسلمين بيد أخرى ، وقد وصف شيخ الإسلام محمد بن عبدالوهاب نفسه في إحدى رسائله ، قائلاً: (إني متبع ولست بمبتدع)(٢). وقد تلحق بالدعوة السلفية في الجزيرة من حيث الفعل عند المسلمين ، حركة عبدالقادر الجزائري ١٨٣٢ـ١٨٤٧م التي نظمت مقاومة مسلحة ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر، وإذا غضضنا النظر عن بعض الخلافات العقدية والفكرية ، فإنه يمكن اعتبار الحركة المهدية ، هي الأخرى في السودان (١٨٨١ـ١٨٩٨م) ذات طابع إسهامي في المقاومة ضد الاستعمار البريطاني في السودان ، وإن حملت مع الإسلام في المقاومة ، الممارسات الصوفية الخرافية، كذلك تلتها المقاومة السنوسية في ليبيا عام (١٩١٢ـ١٩٢٥م). ويمكن القول دون تجاوز كبير : إن الحركات الدينية التي أعقبت دعوة الشيخ محمد ابن عبدالوهاب وإن لم تحمل قوة عناصرها في الدعوة والعمل ، إلا أنها حركت العمل الإسلامي المقاوم لتغريب عقل الأمة الإسلامية وإهدار سيادتها ، ويمكن أن تعتبر ظاهرة مقاومة لابأس بها ضد الغرب وفكرة سطوته وسلطانه. والمهدية وإن قاومت الفكر الغربي

---

١) عبدالرحمن الجبرتي: «عجائب الآثار في التراجم والأخبار» القاهرة ، المطبعة العامرة الشرقية ، عام ١٣٢٢هـ ، ٥/٤.

٢) انظر: التاريخ الفكري لهذه الحركات من وجهة نظر إسلامية ، في محمد البهي: (الفكر الإسلامي في تطوره) ص ٧٥ـ١١٠- ومن وجهة استشراقية غربية ، في برنارد لويس: (الغرب والشرق الأوسط) ص ١٤٧ـ١٧٩ ترجمة نبيل صبحي الطويل ، ومن وجهة الاستشراق السوفياتي ، في: فلاديمير بوريسوفيتش لوتسكي (تاريخ الأقطار العربية الحديث) ، ص ٩٥ـ١١٠، ٢٠٥ـ ٢١٤، ٢٩٩.

ووجوده المسلح ، لكنها لم تفلح في طرح أي قدر من التفكير في مواجهة الفكر الغربي ، كما أنها لم تستوعب عناصر القوة في الحضارة الغربية، هذا ويأخذ بعض المؤرخين على الحركات الإسلامية ، سواء تلك التي اصطدمت بتصعيد القوى المعادية للاسلام من حجم عدوانها الفكري أو المادي أو التي لم تصطدم به ، لأنه - أي الفكر المادي - لم تكن مخاطره قد بدأت تميز بين الاستعمار الغربي الذي يستند إلى مقومات حضارته العمرانية والمادية(١)، وبين الحملات الصليبية ذات الفكر الديني الصليبي الضيق ، ومن هنا وقعت حركات المقاومة ضد الغرب الحديث في عدم مجابهة أفكاره التي كان قد أعد لها مجالات وميادين عمل ضد العرب والمسلمين ، بخلاف الحال مع الصليبيين ، حيث قامت الأمة العربية مطمئنة إلى انتصارها التاريخي على الغرب الصليبي ، الأمر الذي فوت عليها إدراك معنى خمسة قرون من النهضة الحضارية الجديدة ، ومن التحولات الجوهرية غير المعهودة من قبل في الفكر والاجتماع والتقنية. وكانت النتيجة أن خسرت معارك الحرب بعد أن فاتها الإسهام في معركة الحضارة. ولم يظهر عليها أنها استوعبت الأبعاد الكاملة لأزمتها التاريخية بعد تلك الهزائم ، إذ لم تقدم استجابة حاسمة للتحدي بعد(٢).

وكان من البداهة وقد فوتت حركات المقاومة المسلحة ضد الغرب فرصة المجابهة الفكرية وطرح البدائل الإسلامية ، أن تظهر على سطح الحوادث حركات إصلاحية توفيقية أو تلفيقية تقوم بمهمة التوازن بين الإسلام والفكر

---

١) دكتور محمد البهي: (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) الطبعة الحادية عشرة ، مكتبة وهبة ، القاهرة عام ١٩٨٥م صفحة ٤٩.

٢) يقول عباس محمود العقاد ، عن أعظم خطر للحروب الصليبية: «إن الخطر فيها ، إنما كان على نقيض المفهوم من هذا الخطر في عرف الجملة من مؤرخيها ، لانها في الواقع لم تنهك قوى الأمم الإسلامية ولم تتركها موقنة بالهزيمة في نظر نفسها ، بل تركتها وقد أورثتها إفراطاً في الثقة برجحانها وإفراطاً في سوء الظن بأعدائها ، قد كان هذا باب الخطر الجسيم إلى عدة قرون» «قامت بعدها أوروبا مقام القيادة وتخلف الشرق.. وليس أخطر على الامم من الاكتفاء بالذات والاعتزاز بالرجحان في أمثال هذه الظروف»

«الإسلام في القرن العشرين» ط٢ ، ص ٤٦ ، ٤٩.

الغربي ، في حركة جمال الدين الأفغاني (١٨٣٩ـ١٨٩٧م) ومحمد عبده (١٨٤٩ـ١٩٠٥م) والكواكبي (١٨٥٤ـ١٩٠٢م) لتقدم أسلوباً إسلاميًا في مواجهة التحدي ، بعد أن أصبح التحدي الذي فرضه الغرب ، غزواً حضاريًا وليس عسكريًا فقط. أي أن الدعوات التي مثلها ودعا إليها كل من الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي قبلت بالتعايش السلمي مع الحكم الأوروبي ، وتعاملت أو قبلت التعامل مع مؤسساته ومؤثراته وبعض تشريعاته مخالفين روح الالتزام الإسلامي في ضوء المنهج السلفي ، الذي انتشرت ممارساته ، وعرفت قواعده عند معظم علماء المسلمين عبر مواسم الحج وغيرها منذ الحركة المباركة التي تفجرت في الجزيرة العربية على يد شيخ الإسلام، محمد ابن عبدالوهاب ، وعملت الحركات التوفيقية على صياغة تلك المؤثرات الإسلامية ، وإلباسها المصطلح الإسلامي (الديمقراطية تتطابق مع الشورى ، والمنفعة العامة تتوازي مع المصلحة الشرعية ، الرأي العام الحديث يقارن بمبدأ الإجماع الفقهي ، والضريبة بالزكاة.. الخ).

وهكذا ، بدأت مرحلة جديدة من التوفيقية ، هدفها هذه المرة خلق صيغة متوازنة بين قيم الإسلام والحضارة الأوروبية الجديدة ، ليس بوضع الطرفين على جانب واحد من الأهمية صراحة ، إذ لا يمكن وضع نظام إلهي بموازاة نظام بشري حسب معايير الايمان الإسلامي ، ولكن عن طريق التفكير التبريري الاعتذاري القائم على مبدأ إرجاع القيم والمنجزات الأوروبية إلى جذور أو أصول أو قرائن إسلامية (بغض النظر عن المستندات التاريخية لهذا الإرجاع ، أو الفروق القائمة بين طبيعة النظام الإسلامي والنظم الأوروبية). وإذا كان محمد عبده ، قد بدأ هذه المعادلة بالقول: إن الحضارة الصحيحة تتوافق مع الإسلام ، فإن الرعيل الثاني من مدرسته مال بطرف المعادلة إلى الناحية الأخرى ، فقال: إن الإسلام يتوافق مع ماتأتي به الحضارة(١).

وإذا نظرنا إلى التاريخ في استمراريته ، قلنا: إن التوفيقية الحديثة التي مثلها الأفغاني ومحمد عبده والكواكبي ، تكون بمثابة لقاء آخر متجدد بين تراث

---

١) دكتور محمد البهي: (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) ص ١٥٦.

المسلمين وعقلهم في الشرق العربي ، وبين العقل الأوروبي في أصوله الإغريقية. وماحدث بعد فوات فرصة المواجهة الحقيقية ، هو بمثابة مواجهة عربية إسلامية لموجة إغريقية جديدة قادمة هذه المرة من أوروبا الغربية بثوب الحضارة المادية الجديدة ، غير أن هذه النظرية يجب ألا تحجب عنا تميز الظروف الجديدة وخصوصيتها ، فهذه الموجة لاتأتي باختيار حر(١). وبقرار من الخليفة باستقدام الكتب الإغريقية وإنشاء دور لترجمتها، وإنما تجتاح ببوارج حربية ، وبضغوط سياسية واقتصاديه ، وبفكر نقدي عقلاني خالص ثائر على الأصول القديمه تبشر به الكتب والجامعات. بل إن هذه الموجة الجديدة أطاحت بالخليفة والخلافة في نهاية الأمر. ولم يستطع عبدالحميد أن يتوافق معها كما فعل المأمون من قبل، وحتمت طبيعة الظروف الجديدة ، أن يلتمس الإسلام الحديث من الغرب بظواهره المادية المتفوقة من قبل أن يدرك جوهره الحضاري الإنساني الداخلي(٢)، بينما تعرف المسلمون القدماء إلى جوهر الفكر الإغريقي بصورة متأنية بعد ذهاب أسطورة الإسكندر بقرون ، ولم يضطروا للخلط بين الجانبين ، كما حدث للتوفيقيين المحدثين الذين ظلوا ينتقون من الغرب مايرونه باهرًا أو ظاهرًا من أوجه حضارته ، كأساليبه العسكرية والسياسية والاقتصادية ، دون النفاذ إلى ماوراء تلك الأساليب من غايات ومنطلقات. ومن نظرة كونية جديدة للإنسان والحضارة الطبيعية مغايرة لكل ماسبقها من نظرات غيبية ، وهي حقيقة لا بد من مواجهاتها بكل مباشر ونافذ ، قبل الشروع في أية صياغة توفيقية بين الإسلام والغرب الحديث.(٣).

ومنذ مطلع النهضة إلى اليوم ، تستمر محاولات دعم المعادلة التوفيقية بين توازن واختلال حسب حركة المد والجزر في مجرى المؤثرات الغربية. وكلما جاءت هذه المؤثرات بتحديات أكبر ، اضطرت التوفيقية إلى مزيد من التنقيح في

---

١) البرت حوراني: (الفكر العربي في عصر النهضة) بيروت ، عام ١٩٥٧م ، صفحة ١٧٩ من الترجمة العربية.

٢) إبرهيم عبدالحميد اللبان: (الفلسفة والمجتمع الإسلامي) مرجع سابق ، ج٢، ص ١٧٨-١٨٢.

٣) جب: «الاتجاهات الحديثه في الإسلام» ترجمة الحسيني، دار المعارف، مصر، عام ١٩٥٥، صفحة ٧٦.

معادلتها ، وذلك بالتوسع في إعادة تفسير الإسلام ، عقليًا ومدنيًا وعلميًا، ثم ديمقراطيًا، ثم اشتراكيًا، وربما ماركسيًا(١)، من أجل الحفاظ على سلامة منطلقها النظري المبدئي القائل: إن الإسلام يتقبل كل ماهو صحيح وجوهري وضروري في الحضارة الحديثه ، وكل ماتحتمه تطورات العصر ومصالح الجماعة(٢).

وتطور هذا الاتجاه التوفيقي ، بسبب غياب تيار علمي إسلامي يحول دون الحصار والانكفاء على الذات. وامتدت التوفيقية التي مثلتها مدرسة التوفيق الإسلامي الأوروبي حتى رأينا من يقول(٣) عن النظام الإلهي: «جعل الله أفضل مافي الديمقراطية ، وأعدل مافي الاشتراكية ، وأجمل مافي المدنية ، ثم كشف لرسوله عن أطوار النفس البشرية في طوايا الغيب ، فدعا دعوته الخالدة لتكريم الإنسان وتنظيم العمران.. من طريق التوحيد والمؤاخاة والمساواة والحرية والسلام». وكان شيئًا طبيعيًا ، أن يجد الفكر الغربي منفذاً إلى التعبير عن الفكر المسيحي والشرقي ضد الإسلام في أثناء عمليات إدخال المفاهيم والمؤثرات العقلية والإغريقية إلى منطقة الشرق ، إبان عملية التوفيق بين المؤثرات العقلية الأغريقية وقضايا الاعتقاد في المسيحية ، كما حدث على يد «أوديجين» (١٨٥-٢٥٤م). فكان الفكر المسيحي الشرقي من وجهة النظر الغربية مؤهلاً لكي يواصل مهمته مرة ثانية بين الإسلام والعقل الأوروبي في غيبة قيادات فكرية غير توفيقية ، أي إن الفكر المسيحي(٤) كان مؤهلاً أكثر من غيره لدور الريادة عندما جاءت الموجة «الهيلينية» الجديدة من أوروبا المسيحية - العلمانية ، هذه المرة ،

---

١) قبل سقوط الماركسية ودولها رسمياً.

٢) من رواد هذه المرحلة في بلاد الهند: أحمد خان بهادور ، الذي ألف كتاباً لخدمة هذه التوجهات وماهو أكثر منها انهزاماً ، واسم الكتاب: «تبيان الكلام» أخرجه في ١٨٦٢م وفسر فيه الإنجيل ، وكان يزعم أن التوراة والإنجيل ليسا محرفين ، وكذلك فعل حين كتب مابين عامي ١٨٨٠م و١٨٩٥م تفسيرًا للقرآن الكريم في خدمة هذه التوجهات أيضاً ، فحرف فيه الكلم عن مواضعه ، وبدّل ماأنزل الله. راجع في ذلك محمد البهي: «الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي» صفحة ٣٥.

٣) الزيات: (وحي الرسالة) ج٣/١٨٦.

٤) عباس محمود العقاد: (الإسلام في القرن العشرين حاضره ومستقبله) مكتبة غريب ، القاهرة ، عام ١٩٥٩م ، صفحة ١٥٤.

ومعها تجربة غير معهودة من قبل في تحديد العلاقة الجدلية بين الدين والعقل ، تستند إلى مبدأ الفصل والتمييز والتفريق بينهما ، وتتجاوز مستوى التوفيق الكلاسيكي ، وهي تجربة كان الفكر المسيحي العربي ، بحكم جذوره الدينية وصلاته الفكرية القديمة والحديثة بالغرب ، أقدر على استيعابها وتمثلها والتنصير بها(١).

ونتيجة هذا الظهور للدور المسيحي ، الذي حركه الغرب ، أصبح جوهر الصراع بين البلاد العربية الإسلامية والغرب يتركز بين تيارات التوفيقية الإسلامية ، والعلمانية المسيحية ، التي ساهمت بتدخلها في ميادين التوجهات الغربية في تحريك موقف رفض عربي إسلامي. وقد ترتب على طبيعة المتغيرات في عمليات المواجهة أن ضعف تيار التوفيق.

وكان من ثمرة هذا الخلل العربي الإسلامي في مواجهة الفكر الغربي ، أن الموقف المسيحي المنفتح على الغرب ، وإن لم يتحول إلى تيار مؤثر في الفكر العربى الإسلامي(٢)، لأنه لم ينبع من داخله ولم يتمكن من الاندماج فيه ، إلا أنه ساعد على استسلامه لمزيد من هيمنة الفكر الغربي. فإذا أضيف إلى هذا المناخ التأثيرات المادية المبكرة التي جلبها العلمانيون المسيحيون ، لتقبل الأفكار المادية الماركسية في فترة لاحقة ، أدركنا حجم المؤثرات والعوامل التي شكلت موقف العربي بعد ذلك ، خاصة فيما يتعلق بتقبل المسيحيين للأفكار المادية الماركسية في فترة لاحقة. فعلى الرغم من أن العلمانية المسيحية لم تكن ماركسية النزعة أساسًا ، وغلب عليها المنحى التطوري الدارويني والقيم الليبيرالية إجمالاً ، إلا أن ما جلبته من عقلانية خالصة ، وتفكير اجتماعي تطوري اشتراكي ونزعة يسارية مبكرة ، أسهم في تهيئة بعض العرب لتقبل الماركسية

---

١) راجع قسطنطين زريق: (نحن والتاريخ) ص ٣١.

٢) د. محمد محمد حسين: (الإسلام والحضارة الغربية) مرجع سابق، صفحة ٢١٦.

عندما بذرت بذورها في العشرينات ومطلع الثلاثينات(١).

فقد ترجم خالد بكداش مثلاً: «البيان الشيوعي» إلى العربية عام ١٩٣٣. غير أن العلمانية والماركسية معًا ، بقيتا محصورتين اجتماعيًا وفكريًا إلى حد كبير ضمن نطاق الأقليات ، وفي حدود البيئات ذات الأوضاع الخاصة(٢). ولم يزدهر أو يتطور تيار علماني ماركسي بشكل طبيعي متأصل وراسخ في البيئات ذات الحركة الدينية أو البيئات التي تنفعل مع التيارات الإسلامية التي كانت تجابه أو تحاور الفكر الغربي ؛ لكن الفكر المادي أو العلماني ظل مرتبطاً بالغرب الرأسمالي (الاستعماري) كما ارتبطت الماركسية على النحو ذاته بالمعسكر الشيوعي الملحد(٣).

ومما يجب أن ننبه إليه ، أن رواد الماركسية المادية في البلاد العربية كان معظمهم - إن لم يكونوا جميعًا - من الأدباء والكتاب المسيحيين ، مثل: إسكندر الرياش ، ونقولا حداد ، ويوسف يزبك ، ورئيف خوري ، وسليم خياطة ، وفؤاد شمالي ، وفرج الله الحلو(٤). كما كان المؤسس الفعلي والقائد التاريخي للحزب الشيوعي في العراق مسيحيًا ، وهو يوسف سلمان يوسف أو «فهد»(٥)، الذي أعدم في العراق عام ١٩٤٩م ، ومن الحقائق التاريخية التي يجب أن تذكر ، أنّ العناصر التأسيسية والقيادية في الجماعات الشيوعية العربية الأولى ، كانت من اليهود المحليين ، أو الأجانب ومن الأقليات العربية (الأكراد - الأرمن)(٦).

وهذه الأسباب والمؤثرات والعناصر مجتمعة ، ساهمت بجملة من العوامل

---

١) أنور الجندي: (اللغه والادب والثقافة) ج٤ صفحة ٧٨٤ من مقدمات العلوم المناهج.

٢) البرت حوراني: (الفكر العربي في عصر النهضة) مرجع سابق ، صفحة ٢٩٣.

٣) محمد البهي: (الفكر الإسلامي في تطوره) مكتبة وهبه ، عام ١٩٧٦م، القاهرة، صفحة ٤.

٤) عبدالله حنا: (الاتجاهات الفكرية) صفحة ٨٢.

٥) قلعجي: (تجربة عربي في الحزب الشيوعي) صفحة ١٩.

٦) أحمد صادق سعد: (صفحات من اليسار المصري) صفحة ٥.

الضاغطة ليتولد نوع التطابق في ذهن العربي المسلم بين التيار العصري الجديد برافديه العلماني والماركسي ، وبين الفكر الإسلامي الذي كانت تحوم قضاياه ومواقفه بين تيارات التوفيق ذات النزعة الغربية وبين مدارس الإسلام.

وقد يكون غريبًا أو مصادفة تاريخية ، كما يميل البعض ، أن يتطابق التيار الداعي لاعتناق الحضارة الغربية المادية مع تقليد البدعة والزندقة والإلحاد، كما حدث في البلاد العربية بين تيارات الفكر الوافد والباطنية[1] بمدارسها العديدة وإفرازاتها المختلفة المشارب ، وفي ذروة التردد بين التطابق والتوافق ، ظهرت قوة التحدي الأوروبي بأبعاده السياسية والمادية ، التي كانت أكبر من أن تصمد لها توفيقية محمد عبده ومدرسته ، فمنذ عام ١٨٨٢م - وهو تاريخ الاحتلال البريطاني لمصر - إلى ١٩١٨م عام السيطرة البريطانية ـ الفرنسية الكاملة على المشرق العربي إلى قبيل إلغاء الخلافة ، استطاع الغرب تدريجيًا أن يصفي الكيان العربي الإسلامي الموحد نهائيًا ـ لأول مرة في التاريخ ـ وأن يحكم - أغلب - أقطار الشرق العربي حكمًا مباشرًا ، وأن يفرض أسلوبه في الإدارة والتشريع ، ومنهجه في التربية ، ونمطه في الاقتصاد ، وأن يلحق المنطقة بدورته الرأسمالية مصدرًا للمواد الخام ، وسوقاً استهلاكيا لمنتوجاته ، وممرًا استراتيجيًا لطرق تجارته[2].

وأصبحت مؤثراته الحضارية تبعًا لذلك تنفذ إلى المجتمعات العربية بقوة واندفاع ، دون أن يكون لهذه المجتمعات حرية الاختيار أو الرفض في ظل شخصية جماعية مشتركة متماسكة. ونتج عن ذلك سوء استيعاب المؤثرات الغربية مما أدى إلى ارتباك واضطراب في تلك المجتمعات ، واختل التوازن إلى حد كبير بين موروثها وجديدها ، وهو التوازن الذي طمحت توفيقية الشيخ محمد عبده

---

١) د. صابر طعيمة: «قراءة في هزيمة الفكر الشيوعي» ج٢/٣٦٥.

٢) برنارد لويس: (الغرب والشرق الأوسط) ص ٦٢-٦٣. ونجد التنبه لخطورة هذه الظاهرة لدى الأدباء العرب أنفسهم ، ابتداء من محمد المويلحي في «حديث عيسى ابن هشام» مطبعة المعارف ، ومصطفى المنفلوطي في «النظرات» (١٩١٠م).

لإقامته في وجه التحدي الغربي(١).

ومما يستحق المقارنة ، أنه في الفترة ذاتها التي ظهرت فيها كتابات محمد عبده داعية لإحياء الإسلام مابين (١٩٠٠ـ١٩٠٥م) كان اللورد كرومر ، أبرز حاكم غربي تحديثي في الشرق العربي ، ينشر كتابًا عام ١٩٠٨م يزعم فيه أن الإسلام إن لم يكن ميتاً فإنه في طور الاحتضار اجتماعيًا وسياسيًا ، وأن تدهوره المتواصل حسب زعمه ، لا يمكن إيقافه مهما أدخلت عليه من إصلاحات تحديثية بارعة ، لأن التدهور كامن في جوهره الاجتماعي - منذ الأصل - وهو جوهر قائم على تخصيص دور متخلف للمرأة في المجتمع ، وعلى التغاضي عن نظام الرق ، وعلى جمود الشرع وقطعية العقيدة(٢).

ونحن إذا قارنا بين القوة الفاعلة التي مثلها كرومر في الشرق العربي، ومن ورائه دولته البريطانية وحضارته الأوروبية ، والقوة المحلية المغلوبة المشتتة التي يحاول تجميعها محمد عبده ، تبين لنا مدى الاختلال في المعادلة بين الجانبين ، واستطعنا أن ندرك مغزى روح المهادنة التي أظهرها محمد عبده تجاه كرومر (٣) على الرغم من الروح العدائية الشديدة التي يجهر بها كرومر ضد الإسلام، وهي الروح التي ستتحول إلى نزعة قبولية شبه مطلقة للفكر الأوروبي ، وللسياسة الأوروبية ونظمها ، لدى الفرع العلماني من مدرسة محمد عبده ، أمثال لطفي السيد (١٨٧٢ـ١٩٦٢م) ، وسعد زغلول (متوفي١٩٢٧م) ، وطه حسين (١٨٨٩ـ١٩٧٣م) ، وإسماعيل مظهر (١٨٩١ـ١٩٦٢م) ، الذي اتجه بعد وفاة محمد عبده إلى مايقرب من نظرة كرومر بشأن مسألة التجديد وطريقة معالجة أزمة الإسلام(٤).

---

١) للاطلاع على رد الفعل في الفكر الإسلامي ضد كرومر ، يراجع كتاب مصطفى الغلاييني: «الإسلام روح المدنية» الذي صدر في العام ذاته ، وألف خصيصًا للرد على آراء المعتمد البريطاني.

٢) هـ. ا. ر جيب: (الاتجاهات الحديثة في الإسلام) منشورات مكتبة الحياة ، بيروت ، طبعة عام ١٩٦٦م صفحة ١٦٩.

٣) د. مجيد خوري: (الاتجاهات السياسية في العالم العربي) ، ص ٢٢٧ الترجمة العربية.

٤) محمد محمد حسين: (الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر) ج١/٢٥٩، ٢٦٠ من طبعة عام ١٩٧٠م.

وإذا كان لطفي السيد ، لم يعالج قضايا الفكر الديني مباشرة ، فإن طريقة معالجته للمسألة الوطنية المصرية ، ومطالبته بانتهاج النظام «الحر» أي الليبرالي حسب ترجمته له(١)، بما يستند إليه من قيم وأسس فلسفية وحضارية، كلها أمور يستشف منها اتجاهه الفكري بشأن الإسلام والعصر. والنص التالي الذي نشره لطفي السيد عام ١٩١٣م في «الجريدة» يوضح أين يقف فكريًا من خلال مذهبه السياسي الذي يحدده بجلاء: «يعوزنا شيوع الاعتقاد بأن مصر لايمكنها أن تتقدم ، إذا كانت تجبن عن الأخذ بمنفعتها وتتواكل في ذلك على أوهام وخيالات يسميها بعضهم الاتحاد العربي ، ويسميها آخرون الجامعة الإسلامية(٢).

من هذا المنطلق الخالص بمنزعه العلماني المستغرب ، انطلقت حركة التجديد الجذري ، الرافض لروح التوفيق ، في فترة مابين الحربين ، وهي الحركة التي تولدت تاريخيًا من توفيقية الأفغاني ومحمد عبده وعبدالرحمن الكواكبي ، ولكنها تحولت إلى تجسيد اتجاه نقيض بتأثير الاتجاهات الغربية (نهج كرومر)، من ناحية ، وبتأثير المدرسة العربية النصرانية العلمانية والخالصة (شميل ـ فرح أنطون ـ يعقوب صروف ـ سلامة موسى) من ناحية أخرى.

وفي صميم هذه الحركة التجديدية ، سيتم اللقاء لأول مرة في الفكر العربي بين الإسلام والعلمانية في مزيج مذهبي واحد ، وسيتبلور المصطلح الغريب «المسلمون العلمانيون» أو «العلمانية الإسلامية» وهو مصطلح وجد مضمونه ونموذجه الحي في تجربة تركيا الكمالية ، التي تمثل العامل الثالث لنشوء هذه الحركة ، بالإضافة إلى الإصلاحات الغربية والعلمانية والمسيحية العربية(٣).

وفي الفترة مابين (١٩٢٥ـ١٩٣٠م) تبلغ هذه الحركة ذروتها وتستجمع زخمها

---

١) لطفي السيد: (تأملات) ط٢ ، ص ٧٥.

٢) المصدر السابق و صفحة ٧٦.

٣) دكتورة نفوسة زكريا: (تاريخ الدعوة في العامية وآثارها في مصر) دار الثقافة بالاسكندرية، ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م ، صفحة ٢٣٥.

وقوة دفعها ، بحيث لو تأمل مؤرخ حال الشرق العربي في تلك السنوات ، لرجح أن المعركة بين القديم والجديد ، بين الإسلام والحداثه ، بين الإسلام والعلمانية، لا بد أن تصل إلى نهايتها الحاسمة بانتصار نقيض على آخر بصورة لاتحتمل عودة التوفيق بينهما(١).

وكان منصور فهمي (توفي ١٩٥٨م) قد بدأ عمليًا هذا التقليد عندما كتب أطروحته في فرنسا عام ١٩١٣م بعنوان: (حالة المرأة في التقاليد الإسلامية وتطوراتها) بإشراف المستشرق اليهودي ليفي برول (١٨٥٧-١٩٣٩م) ونهج فيها منهج النقد التاريخي المتحرر من الالتزام بحقيقة الوحي ، في تفسير سلوك النبي ﷺ وعلاقاته وتشريعاته(٢). وفي عام ١٩٢٥م تبعه الشيخ علي عبدالرازق الذي عمل قاضيًا شرعيًا ، فأصدر كتاب «الإسلام وأصول الحكم» طرح فيه قضية العلمانية للمرة الأولى في صميم الفكر العربي الإسلامي ، بعد أن أصدرت الحركة العلمانية الكمالية كتيبًا بررت فيه لجوءها إلى العلمنة ببعض المبررات المستمدة من مبادىء الإسلام ذاته(٣). وتكمن خطورة هذا العمل الذي طوره علي عبدالرازق بصورة أكثر وضوحًا ، في أنه استند لأول مرة في تاريخ الفكر الإسلامي إلى حجج ومبررات دينية شرعية مستمدة من القرآن والسنة والتاريخ الإسلامي ، لتبرير العلمانية ضمن إطار الإيمان الديني ذاته ، وليس من منطلق العلمانية الخالصة المنافية للدين؛ وذلك ماجعل منها قضية مطروحة داخل الفكر الإسلامي ، بعد أن كانت تطرح منذ مطلع النهضة من خارجه(٤).

---

١) صابر طعيمة: (الدراسات الاستشراقية في ميزان الفكر الإسلامي) صفحة ٤٦٣.

٢) نشرت هذه الأطروحة في باريس عام ١٩١٣م ولم تترجم إلى العربية. ولكن نشأ حولها في حينه نزاع فكري في الصحف المصرية عندما نشرت مقتطفات منها بالعربية ولم تدافع عنها إلا «الجريدة» للطفي السيد) واضطرت الجامعة المصرية بعد أن راجعت نصوص الكتاب إلى الاستغناء عن منصور فهمي. انظر: أنور الجندي، المعارك الادبية، ص ٢٠٣.

٣) محمد محمد حسين: الفصل الثاني ص ٥٧، من «الاتجاهات الوطنيه في الأدب العربي المعاصر».

٤) علي عبدالرازق: «الإسلام وأصول الحكم بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام» ط٣، ١٩٢٥م ، ص ٧١-٧٦ ، وانظر أيضاً بابه الثالث: رسالة لا حكم ، ودين ولا دولة.

ثم أصدر طه حسين عام ١٩٢٦م كتابه: «في الشعر الجاهلي» مستخدمًا منهج الشك الديكارتي والنقد التاريخي الأوروبي في غربلة الروايات والنصوص الدينية ، بما في ذلك آيات القرآن - مما طرح إمكان نقد القرآن ونقضه من وجهة نظره (١). وهنا تكمن خطورة هذا الكتاب ، فالأمر ليس مجرد تشكيكه بمصادر الشعر الجاهلي ، ومن هذا المنطلق ، كان طه حسين يؤكد وقتها ، أن العلم في ناحية والدين في ناحية ، وأن التوفيق بينهما محال(٢).

وفي العام ذاته (١٩٢٦م) كتب إسماعيل مظهر (١٨٩١-١٩٦٢م) في المقتطف يدعو إلى نقض العقلية الغيبية المخلوطة بشيء من العلم ، التي تميزت بها الحضارة الإسلامية وأحياها الأفغاني ، وإلى إحلال العقلية العلمية الأوروبية محلها دون تقريب وتوفيق ، وبأسلوب الصدام والمواجهة بين العقليتين المضمحلة والصاعدة.. يقول:

«إنني أتوقع ، وعسى أن يكون ذلك قريبًا ، أن الخطوة التي خطوناها في سبيل الخروج من ظلمات الأسلوب الغيبي إلى وضح الأسلوب اليقيني ، سوف تقودنا سعيًا إلى ميدان يتصادم فيه الأسلوبان تصادمًا يثير في جو الفكر عجاجة ينكشف غبارها عن الأسلوب الغيبى وقد تحطمت جوانبه واندكت قوائمه؛ وتترك الأسلوب اليقيني قائمًا بهامة الجبار القوي الأصلاب مشرفاً على الشرق ، وقد هب من رقاد القرون ، ليسير في الدروب التي مهدت سبله للأنام نواميس النشوء والارتقاء» (٣). وهي دعوة نلمح من وراء سطورها روح يعقوب صروف ومنزعه العلمي الإلحادي الخالص ، ولقد كان مظهر متأثرًا بصروف أكثر من تأثره بخاله

---

١) قال طه حسين في الفقرة الثالثة من القسم الأول من كتاب: «في الشعر الجاهلي» الذي صودرت نسخه: (للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل ، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً ، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لايكفي لإثبات وجودهما التاريخي «انظر: النص في المصدر السابق عند محمد محمد حسين ، الفصل الثاني ص ٢٧٨ ويعلق عليه: «كلام لايوصف بأقل من أنه كفر بكتب الله ورسله».

٢) طه حسين: (من بعيد) ط٥، ص ٢٨٦.

٣) إسماعيل مظهر: (تاريخ الفكر العربي) ص ١١٥.

لطفي السيد ، وفي هذه الفترة ترجم إسماعيل مظهر كتاب أصل الأنواع.

وبعد وفاة صروف ، أسس إسماعيل مظهر مجلته: «العصور» عام ١٩٢٧م على نهج المقتطف ، ولكن بصراحة أكبر في تناول المسائل الدينية ، وفي التعرض لرجال الفكر السلفي والتوفيقي ، وحتى لأمثال على عبد الرازق وطه حسين ، وفيها طبق مظهر ما دعا إليه في: «المقتطف» من تعرض لرجال الفكر الإسلامي.

وفي هذه الفترة أيضاً ، كان محمد حسين هيكل (١٨٨٨-١٩٥٦م) يطرح مفهوماته في الأدب الفرعوني(١)، وفي الدعوة إلى العلم الخالص ، ويترجم أبحاثاً عن النظرة الوضعية (لأوغست كونت) القائلة بانتصار مرحلة العقل ، ويؤلف كتابًا عن (حياة روسو) (١٩٢٢م) شارحًا فكرته في (الدين الطبيعي)(٢).

وفي عام ١٩٣١م نشر الشاعر العراقى جميل صدقي الزهاوي (١٨٦٣-١٩٣٦م) ملحمته: (ثورة في الجحيم)، في المجلة: (الدهور) التي أصدرها إبراهيم حداد ببيروت لتخلف: (العصور) ، واستمرت سنتين (١٩٣١-١٩٣٣م) ، وتتضمن ملحمة الزهاوي تأملات في العدل الإلهى ، وفي مفهوم الجنة والنار ، والعمل الصالح(٣).

وبموازرة هذا الرافد العلماني العقلاني العام ، كانت بواكير الاتجاه الماركسي تبدأ في الظهور بعد انتصار الثورة البلشفية في روسيا (١٩١٧م) وتحولها للاهتمام بالشرق مع تأسيس (الأممية الثالثة) ١٩١٩م (وهو التاريخ الذي اتخذ منه اليساري اللبناني يوسف يزبك ، تقويمًا جديدًا محل التاريخين الميلادي والهجري (٤). وقد ظلت الأفكار الاشتراكية حتى قبيل الحرب العالمية الأولى

---

١) هيكل: (ثورة الأدب) ص ١٤٤ ومابعدها ، وأيضاً ص ١٥٢، ١٦٩، ١٨٦.

٢) هيكل: (جان جاك روسو: حياته وكتبه): الفصل الثاني ص ١٣٢ ، ١٤٩.

٣) ولدراسة تفصيلية لمضمونها الفكري: جميل سعيد: (الزهاوي وثورته في الجحيم) القاهرة ١٩٦٨م وضمن الاتجاه ذاته ، نشر الزهاوي قصيدة: (سليل القرد في شرح الداروينية) ، انظر: الرسالة مج٤، ١٩٣٦م ص ١٨٦.

محصورة بشكل رئيسي في نطاق العلمانيين المسيحيين. وأصدر سلامة موسى في عام ١٩١٣م كتابه: (الاشتراكية) يشرح فيه مفهومه لها المستقى من الفابية التطورية البريطانية ، غير أنه في العام ذاته لوحظ لأول مرة بداية انتشار الفكرة في أواسط المثقفين المسلمين ، حيث قام الكاتب المصري مصطفى حسنين منصوري (١٨٩٠ـ١٩٦٤م) بتأليف كتابه: (تاريخ المذاهب الاشتراكية) ليصبح بهذا العمل: أول اشتراكي في العالم العربي ينقل فيما اعتبره البعض صوت الفقراء ، ويعلن بأن في الاشتراكية علاجًا للأوضاع القائمة(١). وفي عام ١٩٢٠م تأسس: (الحزب الاشتراكي المصري) ، ثم تلاه: (الحزب الشيوعي المصري) عام ١٩٢٢م. وفي العام نفسه ظهرت في زحلة بلبنان جريدة: (الصحافي التائه) (١٩٢٢ـ١٩٣٠م) لإسكندر الرياشي بمشاركة (يزبك) لتكون جريدة لعمل البؤساء(٢)، ولتمثل النواة الأولى للتجمعات الشيوعية في لبنان وسوريا وفلسطين. وفي العام ذاته أيضاً (١٩٢٢م) ترجم أحمد رفعت بمصر أول كتاب ماركسي رسمي ، وهو كتاب لينين: (الدولة والثورة) ، فبدأت بذلك مرحلة جديده لنشر مبادىء (الاشتراكية العلمية) بعد أن كانت تنقل محرفة.. أو غير مفهومه» ، ثم ترجم خالد بكداش: (البيان الشيوعي) تحت عنوان: (تعاليم الماركسية) عام ١٩٣٦م(٣)، وترجم راشد البراوي كتاب كارل ماركس: (رأس المال).

وفي الفترة ذاتها ، بدا التفكير القومي العربي يكتسب أول مرة مفهومًا علمانيًا على يد المفكر ساطع الحصري (١٨٨٠ـ١٩٦٨م)، ولم يعد الدين عنصرًا جوهريًا حاسمًا في القومية(٤). ولاحت إمكانية تأسيس أمة عربية جديدة غير مرتبطة ضرورة بمفهوم «دار الإسلام» ، وإذا كان لطفي السيد ، قد دعا إلى وطنية مصرية علمانية ، فإن عمله هذا - أي ربط العلمانية بالشخصية المصرية منذ العهد

---

٤) تجربة عربي في الحزب الشيوعي ص ٤٧.

١) عبدالله حنا: (الاتجاهات الفكرية) ص ٨٤ ، ٨٨.

٢) المصدر السابق ، صفحة ٢٣٥.

٣) المصدر ذاته ص ١٣٦ـ١٣٨.

٤) ساطع الحصري: (محاضرات في نشوء الفكرة القومية) القاهرة ١٩٥١م ، صفحة ٢، ٢٤، ١١٦، ١٨٥، ٢٠٦.

الفرعوني ـ لم يكن في خطورة ماهدف إليه ساطع الحصري ، الذي كان مغزى فكرته يتركز في علمنة العروبة ، مادة الإسلام تاريخياً ، إذ عندما تتعلمن العروبة لابد أن يتعرض المزيج العضوي للتحليل بافتراق عنصريه العصبية العربية والدعوة الدينية ، إذا شئنا استخدام مصطلح ابن خلدون ومفهومه التاريخي(١). وهذا مايجعل دعوة العلمانية في الفكر العربي الإسلامي مسألة تتعدى نطاق التشريع وشكل الدولة إلى التصدي بالتغيير والتبديل لثوابت الكيان الحضاري العام للإسلام وعقيدته ونظامه.

والمفارقة الغريبة في مسيرة هذا الغزو الفكري ذي النزعة المادية ، أنها بدت حوالي ١٩٣٠م وكأنها قد بلغت ذروتها ، وأوشكت أن تحقق انعطافاً حاسمًا في مجرى الفكر العربي ، غير أن بلوغها ذروة صعودها كان إيذاناً ـ في الوقت ذاته ـ ببداية اضمحلالها وانحدارها(٢). لقد مرت هذه الثورة العقلية الناقدة في حياة الفكر العربي ومضة خاطفة مالبثت أن خبت بالسرعة ذاتها دون أن تمر - شأن الرؤى العقلية ـ بأدوار نضج واستقرار واستمرار ، وبدا لأحد شهود تلك الثورة بعد سنوات قليلة من خفوتها (عام ١٩٣٦م) أن نموها وتطورها لم يخضعا لسنة النشوء والارتقاء ، بل سنة التدهور والانحطاط «أما السبب في نظره فمرده إلى عامل الرأي العام»(٣).

---

١) (المقدمة) ط ، عبدالله البستاني، ص ١٧٥ـ١٥٩ وانظر أيضاً: دراسة الحصري ذاته لهذا المفهوم لدى ابن خلدون في: (ساطع الحصري دراسات عن مقدمة ابن خلدون) ط موسعة ، دار المعارف بمصر ١٩٥٣ ص ٣٤٦ـ٣٥٠.

٢) إبراهيم سلامة: (تيارات أدبية من الشرق والغرب) القاهرة ، الانجلو المصرية عام ١٩٥١م صفحة ٧٩.

٣) أحمد أمين: «النقد أيضاً» مجلة الرسالة، مجلد ٤/قسم ١، العدد ١٥٢ بتاريخ ١٩٣٦/٦/١م ص ٨٨١ـ٨٨٣.

وهو مقال لأحمد أمين ، المعروف بموضوعيته وحياده. ويبدو أن المقال مس الدكتور طه حسين، وأحس أنه من أبرز المعنيين به ، وكان عندئذ منصرفاً إلى تأليف كتاب: (على هامش السيرة) ، بعد أن أوقف كتاباته النقدية الفكرية الأولى ، فانتفض بالرد الحاد المتهكم على صديقه أحمد أمين ، مع أنه لم يؤثر عنهما خلاف فكري من قبل ، ووضع اللوم على السياسة التي تدخلت فأفسدت الفكر على الجمهور المثقف الذي صفق من بعيد ، ثم انقطع دعمه للمفكرين الاحرار في ساعة التجربة والامتحان، راجع: طه حسين «في النقد: إلى صديقي أحمد أمين» الرسالة مجلد ٤ عدد ١٥٢ (١٩٣٦/٦/٨).

ولم يكن له أمثلة كثيرة في تاريخه القريب ، فاضطر إلى التسليم. وتعود المجاراة بدل المقاومة ، والمداراة مكان المصارحة ، فلم يعد هناك معسكران ، ولم يعد صراع ، وإنما معسكر واحد ، وتحول التياران المتصارعان إلى «مدرسة واحدة يختلف أفرادها اختلافاً في العرض لا في الجوهر» هذا المعسكر الواحد أو المدرسة الواحدة ، تعبير عن عودة الاتجاه التوفيقي وإحيائه (منذ حوالي ١٩٣٥م) وانصباب الرافدين العلماني والديني ضمن مجراه العام ، بعد أن تعذر الحسم تحتم التصالح ، وهكذا قدر لهذه الثورة العلمانية العقلية أن تخرج على توفيقية محمد عبده بعد وفاته عام ١٩٠٥م وأن تعود إليها بعد ثلاثة عقود من السنين(١).

وكان أبرز تفسير ذاتي لأزمة هذا الاتجاه ، يصدر بشكل اعتراف من داخله يتلخص في أن البذر العقلي الثوري كان يلقى في غير منبته ، فإذا الأرض العربية تهضمه ، ثم لا تتمخض عنه ، ولا تبعث الحياة فيه أعلام تلك الثورة الفكرية (عام ١٩٣٦م) لدى ارتداده عنها ، وتأمله في إخفاقها ، وإنما تفجرت توجهات الصحوة الفكرية الداعية للعودة إلى منابع الإسلام(٢).

وهكذا ، اشتدت وطأة الغزو الفكري ، وكاد يصل إلى أعماق أبعد في عقل الامة - عن طريق التعليم - بحيث يحرف مسارها ، ويهز ثوابتها ، وبخاصة في تلك البلاد التي كانت سباقة إلى التفاعل مع هذا الغزو والاصطدام بأجهزته المادية من خلال مؤسساتها التربوية والفكرية والسياسية... كما كان للقيادات الفكرية التي انهزمت أمام الزحف المادي أثرها المدمر كذلك.

ولكن أصالة الإسلام ، وتوهج مفكريه الذين حركتهم الهجمة المادية الشرسة ، نجحا في التصدي لهذا الغزو وأظهرا المعدن الأصيل للفكر الإسلامي في مواجهة الغزوات الفكرية والمادية.

---

١) علي عبدالرازق: (الإسلام وأصول الحكم) الطبعة الثانية ، صفحة ٧٨.

٢) محمد أسد: (الإسلام في مفترق الطرق) دار العلم للملايين ، عام ١٩٥٠ ، صفحة ٨٣.

المبحث الثالث

أثـر الأحـزاب والتنظيمات
في انتشـار الفكر المادي المعاصـر وتطـوره

كانت الأحزاب والتنظيمات السياسية والاجتماعية المادية من الوسائل التي استغلتها القوى الاستعمارية ومكنتت لها في كثير من البلاد العربية ، وقد اتخذت هذه الأحزاب اتجاهات مختلفه ، شيوعية وإشتراكية ، وقومية ، وحاولت فرض توجهاتها على الأمة ، فضلاً عن الشعوب التي حكمتها ، مع التركيز على المثقفين والشباب.

وفي معالجتنا لأثر الأحزاب والتنظيمات السياسية ذات البنية المادية قسمنا بحثنا إلى : مدخل ، وثلاثة موضوعات:

ففي المدخل ، عالجنا الوضع الحزبي في البلاد العربية قبيل حقبة ظهور الفكر المادي سياسياً واجتماعياً.

وفي الموضوع الأول: تحدثنا عن الحزب الشيوعي السوري والحزب الشيوعي المصري ، ومدى تبعية الأحزاب الشيوعية للقوى الأجنبية المحركة لها.

وفي الموضوع الثاني: تناولنا أحزاب القوميين العرب ومقولاتهم العقدية، وتطورهم الفكري نحو الشيوعية.

وفي الموضوع الثالث: تكلمنا على الاتحاد الاشتراكي ، ومنظمة الشباب الاشتراكي في مصر.

الوضع الحــزبي في البلاد العربية

قبل أن نتناول ميادين الفكر والممارسة السياسية والاجتماعية التي حاول الفكر المادي وخاصة في ثوبه الماركسي أن ينفذ من خلالها إلى البلاد العربية، من خلال الأحزاب والتنظيمات ، نود أن نشير إلى نقطتين لهما علاقة بإخفاق الفكر المادي في البلاد العربية:

أولاهما: أن قسمًا كبيرًا ومهمًا من العالم العربي ، لم يتح للفكر المادي أن يتسلل إلى الحياة الفكرية أو السياسية أو الاجتماعية فيه ، وذلك بسبب إغلاق الباب في هذه البلاد أمام الأحزاب والمنظمات والهيئات وغيرها من التنظيمات التي تجد فيها الأفكار الأجنبية مجالها الرحب ، سواء أكانت مادية أم غيرها.

وأما النقطة الثانية: فتخص الأحزاب الشيوعية في العالم العربي ، التي ستجري دراستها لاحقاً، ذلك أن الفكر الشيوعي برز في شكل منظمات سياسية وأحزاب منذ عام ١٩٢٠م(١). وقد اقترب الشيوعيون أحياناً في بعض أقسام العالم العربي من السيطرة على الأمور في بعض الفترات المضطربة التي أعقبت الاستقلال. كما كان الحال مثلاً في سوريا في الفترة التي سبقت تجربة الوحدة مع مصر ، وفي العراق على عهد عبدالكريم قاسم(٢)، ولكن منطلق نشاطهم بقي واقعًا خارج العالم العربي ، بحكم علاقة هذه الأحزاب بكيانات سياسية غير عربية، ومن ثم فلم يكن هدف هذه الأحزاب - كما سيتضح - المساهمة في بناء الكيان العربي في حد ذاته ، بقدر ما كان وضعًا للعالم العربي في مناخ الاغتراب والابتعاد عن كل ما يمت للإسلام بصلة. وإذا ما نظرنا إلى المجالات والميادين التي رغبت الأحزاب ذات الصبغة المادية العمل من خلالها ، فإننا سنطالع

---

١) عبدالكريم أحمد: (القومية والمذاهب السياسية). القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٧٠م، صفحة ١٨٣.

٢) دكتور لطفي عبدالوهاب يحيى: (الكيان العربي بين المقومات والإمكانيات) ، دار المعرفة الجامعية مصر ، عام ١٩٨٦م ، صفحة ٣٠٩.

التجربة (البرلمانية) الحزبية بوصفها نموذجاً للمجالات والميادين التي كان بينها وبين الفكر المادي أوجه من التعاون والتلاقي.

ومن أمثلة ذلك، ما كان في مصر قبل عام ١٩٥٢م (حزب الوفد) الذي أسس عام ١٩١٨م، والذي انشق عنه حزب السعديين، وحزب الكتلة الوفدية في عام ١٩٤٢م(١). وكلها كانت لها الأهداف الغربية العلمانية نفسها.

وظهر في العالم العربي، عدد من الأحزاب كانت تزعم العمل على المستوى القومي، وتعني أنها تتخطى الحدود الإقليمية، وجميعها تعلن المبادىء نفسها وتنادي بالأهداف الغربية العلمانية نفسها أيضاً(٢). ولم تسع هذه الأحزاب إلى التضامن أو الالتقاء أو التقارب، بل لقد رفضت هذا التضامن أو التقارب أو الالتقاء رفضاً باتاً في بعض الأحيان، بشكل يقترب كثيرا من التحزب أو التعصب الذي يرى في قيام الحزب وسيطرته هدفاً في حد ذاته، وليس وسيلة لهدف يصبح فيه الحزب هو النسيج أو التنظيم الذي يربط بين الفرد والدولة، سواء كانت قائمة فعلاً أم مرتقبة احتمالاً، على غرار ماهو قائم مثلاً في بعض الأحزاب الأوروبية(٣).

وقد انعكس هذا التحزب، بوصفه هذا في مجالين رئيسين: أحدهما يتصل بالنشاط الفكري للحزب، والآخر يتصل بعضويته. ففي المجال الأول أصبح من الطبيعي ألا تكون علاقة الأحزاب المتماثلة، علاقة مفاضلة بين المبادىء والأهداف، مادامت هذه متقاربة أو متطابقة. وهكذا كان لا بد أن ينصرف قسم من النشاط الفكري لكل حزب (وفي بعض الأحيان كان هذا القسم يستوعب كل النشاط الفكري للحزب) إلى تجريح الأحزاب أو الهيئات الأخرى المماثلة، تبريراً لانفصاله عنها، أو عدم اقترابه منها أو تضامنه معها في سبيل العمل

---

١) المصدر السابق، صفحة ٣١٠.

٢) عفيف البوني: (وعي الهوية العربية في الفكر التونسي الحديث)، منشورات العالم العربي، بدون تاريخ، صفحة ٨٣.

٣) زين نور الدين: (نشوء القومية العربية) بيروت، دار النهار، عام ١٩٧٩م، ص ٩٣.

القومي المفترض(١). وهو تجريح قد ينصب على الأعمال أو الأشخاص، وقد عرف منه العالم العربي أنماطاً تدرجت من الاتهام بالخيانة القومية أو نزعة السيطرة، إلى الانحراف السياسي العام، أو الأخلاقي الشخصي، ناهيك عما جره مثل هذا العمل الحزبي من تربية أجيال غريبة عن الإسلام (٢).

أما القسم الآخر من النشاط الفكري الحزبي، فينصرف جزء كبير منه في كثير من الأحيان إلى مناقشات مثالية، قد تكون مفيدة في حد ذاتها، ولكنها إذا بولغ فيها، تصبح هي الأخرى غاية في ذاتها، تحجب الرؤية الواضحة للعمل القومي الذي يرفعون له الشعارات، والذي جعلوه مطلباً عقدياً لهم بدل كل المطالب والغايات، وقد يحتاج هذا العمل القومي المزعوم إلى مثالية الفكر في ميدان النظرية، ولكنه لايمكن أن يستغني بذلك عن التجربة والخطأ في مجال العمل والتطبيق.

وهكذا شهد العالم العربي في هذا المجال، متناقضات، مثل النداء الذي ظهر في مصر في العشرينات من القرن الحالي، والذي كان أصحابه يرون أن الاحتلال على يد زعيم معين خير من الاستقلال على يد زعيم معين آخر. وشهد العالم العربي في أواسط الستينات متناقضات أخرى يثير فيها حديث «الوحدة» العربية قدراً كبيراً من «الانقسام» بين شباب العرب حولها: هل تأتي قبل الحرية أو بعدها؟ ومن الذي يستطيع أن يحققها؟ هل هو هذا الحزب أو ذاك، أو هذه الهيئة أو تلك؟ (٣).

هذا في مجال الفكر النظري للأحزاب، أما في مجال العضوية، فقد أدى عدم ائتلاف الشعارات والمبادىء بين الأحزاب، وافتراق هذه الأحزاب

---

١) دكتور عبدالرحمن محمد عبدالرحمن: (القومية العربية بين النظرية والتطبيق) القاهرة، عام ١٩٦٩م الهيئة العامة للكتاب، صفحة ٤٦٣.

٢) محمد الغزالي: (حقيقة القومية العربية وأسطورة البعث العربي)، دار الكتب الحديثة، عام ١٩٧٧م، صفحة ٢٢٥.

٣) لطفي عبدالوهاب: (الكيان العربي)، صفحة ٣١١.

وتنافرها رغم ذلك إلى أن تلجأ إلى وسائل أخرى غير المفاضلة بين المبادىء، لاجتذاب الأعضاء والأنصار إليها.

ومن أمثلة ذلك، توزيع الوظائف على هؤلاء الأعضاء والأنصار من جانب الأحزاب التي تصل إلى الحكم، وتوزيع المنح والتسهيلات، وبخاصة بين الطلاب (الذين يكونون العصب الأساسي في الأحزاب العربية) من جانب الأحزاب التي تسعى إلى الوصول إلى الحكم - الأمر الذي يقترب بالحزب من مصدر للارتزاق السياسي بقدر مايبتعد به عن دوره في الربط بين الفرد والدولة، خاصة بعد تفريغ العمل الحزبي من أي مضمون أخلاقي أو اجتماعي يتصل بالإسلام. كذلك وجدت في العالم العربي أمثلة اعتمدت فيها الأحزاب، وبخاصة في المناطق التي تظهر أو تمتد فيها النزعة الطائفية، على تبني طائفة معينة أو إثارة غضاضات أو حزازات طائفية في سبيل كسب أعضاء أو أنصار جدد (١).

وهذا يقودنا إلى عيب آخر من العيوب التي وقع فيها العمل الحزبي في البلاد العربية التي مارست هذا النوع من الممارسة، وهو الطائفية التي تقوم على أساسها بعض الأحزاب، سواء كانت طائفية عنصرية أم دينية. فقد عرف العالم العربي مثلاً حزب كردستان الديمقراطي بين أكراد العراق، وحزب «سانو» (أو الاتحاد السوداني) الإفريقي الوطني في جنوب السودان، ويقترب من هؤلاء بعض الشيء، الحزب القومي السوري الذي ينادي بفصل قسم من المنطقة العربية في آسيا عن بقية العالم العربي، ويرى فيها أمة قائمة بذاتها لها صفات خاصة بها. كذلك عرف العالم العربي عددًا من الأحزاب الدينية، سواء اتخذت هذه تسمية دينية صريحة، أم قصرت عضويتها على فئة دينية دون أن تتخذ

---

١) سمير كرم: (القومية)، بيروت، مؤسسة الأبحاث العربية، عام ١٩٨٠م، صفحة ١٣٥.

هذه التسمية الصريحة (١).

وربما تصلح بعض هذه الأحزاب كتكوينات اجتماعية تقوم بدور ثقافي أو روحي في جوانب معينة من حياة المجتمع العربي ، بل إن المجتمع العربي في حاجة فعلاً إلى مثل هذه التكونيات الاجتماعية لتدعيم قيمة الثقافة الروحية التي تتعرض لأكثر من تيار مناهض ، سواء من الشرق أم من الغرب ، ولكنها إذا أصبحت محورًا لتشكيل سياسي ، فهي غالبًا ما تؤدي إلى التقنين الظاهر أو الكامن ، كما هو الحال مثلاً في محاولات الانفصال عن جسم الوطن العربي بين أتباع حزب كردستان أو حزب سانو ، ومثل محاولة التفتيت التي ظهرت في برنامج الحزب القومي السوري وبعض أعماله.

كذلك من عيوب العمل الحزبي في البلاد العربية - بعد رسوخ أكبر الأخطاء والخطايا في العمل الحزبي ، وهو تجردها عن أن يكون الإسلام جوهر معتقدها- هو الانفصال الحاد الذي تقع فيه الأحزاب عن الواقع الشعبي(٢). وقد اتخذ هذا العيب شكلين رئيسين: الشكل الأول نلمسه في عدد من الأحزاب التي شهدتها بداية الحركة الحزبية الحديثة في العالم العربي ، حين كانت الأحزاب تنطق رسميًا باسم الشعب كله ، ولكنها تمثل عمليًا مصلحة طبقة واحدة من الشعب. ومن أمثلة ذلك في مصر ما قبل الثورة: حزب الأمة ، الذي أنشيء في ١٩٠٧م، وحزب الوفد الذى أنشيء في ١٩١٨م ، وحزب الأحرار الدستوريين الذي أنشيء في ١٩٢٢م وحزب الشعب الذي أنشيء في ١٩٣٠م. وجميعها تمثل إما كبار الملاك ، أو كبار الرأسماليين ، أو الفئتين معًا ، بل إن بعض هذه الأحزاب ، كان يتكون ليمثل مصالح أسرة معينة ، مثل حزب الإصلاح الذي أنشيء في ١٩٠٧م ، ومثل حزب الاتحاد الذي أنشيء في ١٩٢٥م ، والذي كان يمثل التحالف بين كبار

---

١) سعد زهران: (في أصول السياسة المصرية) القاهرة ، دار المستقبل، عام ١٩٨٥م، صفحة ٦٩.

٢) عبدالرحمن محمد عبدالرحمن: (القومية العربية بين النظرية والتطبيق)، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة، عام ١٩٧٨، صفحة ٣١٧.

الماليين المتصلين بالاحتكارات الاجنبية(١).

أما الشكل الآخر الذي اتخذه هذا الانفصال ، فيمثله الشباب المثقفون الذين كانوا ينضمون إلى الأحزاب التي كانت أو لاتزال تنادي بأهداف ومبادىء شعبية ، مثل الحزب الديمقراطي المصري الذي تأسس في ١٩٢٠م ، والحزب الاشتراكي المصري الذي تأسس في ١٩٢٩م ، وحزب مصر الفتاه الذي أنشىء في ١٩٣٧م ، ثم عدل برنامجه في ١٩٤٨م ، ثم اتخذ اسم الحزب الاشتراكي في ١٩٤٩م ، ومثل حزب البعث ، وحركة القوميين العرب ، والحزب الوحدوي الاشتراكي.

ففي هذه الأمثلة كانت أهداف الحزب منفصلة تمامًا عن الواقع العملي للشعب ، وكان الاهتمام أساسًا بالشباب المثقف الذي يمثله إلى حد كبير الطلبة والموظفون دون أن يتجه الاهتمام إلى عضوية باقي الفئات أو إشراكهم فكريًا وعمليًا بشكل جاد في جهاز الحزب (٢).

وربما كان هناك أكثر من سبب لذلك ، وقد يكون أحد هذه الأسباب انخفاض المستوى الثقافي بين العمال والفلاحين بوجه عام ، وبخاصة في الفترة التي شهدت تكوين أغلب هذه الأحزاب ، ولكن ذلك لايمكن أن يشكل سببًا كاملاً ، فقد نجحت الأحزاب الشيوعية ، في حدود الظروف الضيقة التي كانت تعمل تحتها ، في أن تتغلغل درجة غير قليلة في صفوف العمال في هذه الفترة.

وإذا مانظرنا إلى مسلسل العيوب والأخطاء التي وقع فيها العمل الحزبي في البلاد العربية ، نجد أن النزعة الفردية التي يتصف بها زعماء الأحزاب ، بحيث يصبح زعيم الحزب (سواء كان رئيسًا أو أميناً) هو مركز الدائرة بالنسبة لكل شيء: هو أول خطأ تقع فيه هذه الأحزاب ؛ وهذا الاتجاه لايقتصر على

---

١) لطفي عبدالوهاب: (الكيان العربي)، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية ، عام ١٩٨١، صفحة ٣١٣.

٢) محمد الحمصي: (خطط التنمية العربية واتجاهاتها التكاملية والتنافرية)، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية، عام ١٩٨٠م، صفحة ٢٨٣.

الأحزاب القديمة فحسب، بل نجده كذلك في الأحزاب الحديثة نسبيًا. ومن الأمثلة على ذلك ، نأتي بمثالين لحزبين قاما في فترة حديثة نسبيًا. فمؤسس الحزب السوري القومي الاجتماعي يتحدث عن نفسه فيقول: «آمنتم بي معلمًا وهاديًا للأمة والناس، ومخططاً وبانيًا للمجتمع الجديد ، وقائدًا للقوات الجديدة الناهضة الزاحفة بالتعاليم والمثل العليا إلى النصر»(١). ويعلن في قسم الزعامة للحزب: «.. وأن أتولى زعامة الحزب السوري القومي الاجتماعي ، وأستعمل سلطة الزعامة وقوتها وصلاحيتها في سبيل فلاح الحزب وتحقيق قضيته»(٢). ويقول مؤسس حزب البعث : «إن الشعب يؤمن بالأشخاص أولاً ، وبالفكرة التي يمثلونها ثانيًا.. الشعب في كل مكان عاجز عن أن يفهم حق الفهم وبسرعة، أية فكرة من الفكرة، لذلك هو ينظر إلى الأشخاص الأحياء الذين تتمثل الفكرة فيهم، وعلى هؤلاء الأشخاص بالنسبة إلى قيمتهم وقوة أخلاقهم وعملهم ونشاطهم وحماستهم، يقيس قيمة الفكرة التي ينادون بها». ثم يتحدث مؤسس الحزب عن تنظيم الشباب داخل الحزب فيقول: «إن القدسية التي يخلعها هؤلاء على قائدهم تكون في الواقع قدسية للفكرة التي يريدون نشرها ونصرها»(٣).

إن هذا الاتجاه الفردي بالنسبة لزعامة الأحزاب ، من شأنه أن يجعل هذه الأحزاب أقرب إلى التكتلات التي تقوم على العصبية ، والتي يصبح فيها شخص الزعيم هو مركز هذه العصبية ، منها إلى الأجهزة الشعبية التي تقوم بدورها في التعبير عن رأي الفرد عمومًا وليس رأي زعيم الحزب بوصفه شخصًا ووضعه

---

١) الحلقة الرابعة عشرة من سلسلة الابحاث السورية القومية الاجتماعية ص ٧ ، ومقتبس من ساطع الحصري: (العروبة بين دعاتها ومعارضيها) ص ١٣٨ وقد جاء هذا في رسالة أرسلها أنطون سعادة (مؤسس الحزب) من الارجنتين في ١٠ يناير كانون الثاني ١٩٤١.

٢) مقتبس من ناجي علوش: (الثورة والجماهير) الطبعه الثانية ، مارس ، اذار ١٩٦٣م، ص ٢٧١.

٣) ميشيل عفلق ، مؤسس حزب البعث: (في سبيل البعث) الطبعة الاولى (١٩٥٩) ص ٣٦. وقد كتب ميشيل عفلق المقال أساسًا في ١٩٤١م وقد حذف هذا المقال من الطبعة الثانية التي ظهرت في نيسان ، أبريل ١٩٦٣م. راجع كذلك ناجي علوش: (الثورة والجماهير)، الطبعة الاولى (ايار مايو ، ١٩٦٢) ص ٢٨٣ وحاشية ٣ وفيها استشهد بفقرة من هذا المقال ، ولكنه حذف هذه الفقرة وعدل الحاشية التابعة لها من الطبعة الثانية من الكتاب (مارس آذار ١٩٦٣)، ص ٢٧١.

واضحًا أمام الدولة بطريقة أو بأخرى ، مما يحقق الصلة اللازمة بين الفرد والدولة.

هذه هي بعض الأخطاء التي عرفتها التجربة الحزبية في العالم العربي من سيطرة الفكر المادي على منهاجية الحزب وعقول قادته.

والطريقة السليمة لتصحيح هذا الوضع ، يجب أن تبدأ بتقويم الظرف الذي يمر به العالم العربي تقويمًا جديًا وجذريًا ، حتى نستطيع أن نتعرف على نوع العلاقه بين الفرد والدولة التي ينظمها الإسلام ، والتي تتناسب وهذا الظرف أو لا تتناسب ، ليكون العمل وفق معتقد يملي الثوابت ويفرضها على العامة والخاصة ، ويتعامل مع المتغيرات بما لا يخل بأيّ من قواعد هذه الثوابت.

ويرى بعض الباحثين: أن الفترة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية شهدت نوعًا من الصراع الاجتماعي في بعض البلاد العربية ، بسبب مايرونه من ظهور حالات من التخلخل الاجتماعي ، وبسبب البريق والدعاية والإثارة التي واكبت بروز الاتحاد السوفيتي قوة دولية لها خطرها يومئذ ، ومن ثم فقد اتجهت الأنظار إلى برامج الأحزاب الشيوعية التي يرمز إليها الاتحاد السوفيتي، كذلك فإن هذه الفترة في البلاد العربية عاصرت من جانب آخر أنصار الاتجاه الاشتراكي في بريطانيا ممثلاً في انتصار حزب العمال، أو الحزب الاشتراكي البريطاني في انتخابات ١٩٤٥م على حزب المحافظين ، ومن ثم وصوله إلى تشكيل حكومة لأول مرة منذ إنشائه واتجاهه نحو تأميم المرافق الأساسية في بريطانيا. ومن الطبيعي أن يكون لذلك صداه بوجه خاص في البلاد العربية التي ترتبط بهذه الدولة من الناحية السياسية بطريقة أو بأخرى ، كما كان الأمر في حالة مصر والسودان والعراق والأردن مثلاً.

وقد تجلت المزاعم القائلة بوطأة التخلخل الطبقي في البلاد العربية في فترة مابعد الحرب العالمية الثانية في ظواهر أربعة: أولى هذه الظواهر ، هي ظهور الأحزاب الاشتراكية في عدد من البلاد العربية ، مثل الحزب الاشتراكي في مصر ، الذي كان يتزعمه أحمد حسين ، والحزب الاشتراكي في العراق برئاسة صالح جبر ، والحزب التقدمي الاشتراكي في لبنان ، الذي يتزعمه كمال

جنبلاط ، وحزب البعث، وحركة القوميين العرب اللذين تبرز الاشتراكية في شعار كل منهما ، وقد ظهرا في سورية والعراق والأردن ولبنان ، وانضم إلى عضويتهما عدد من أبناء الأرض المحتلة المقيمين حاليًا في هذه الأقسام من العالم العربي(١).

أما الظاهرة الثانية ، فهي الكتابات التي ظهرت في الفترة المذكورة لتقدم عددًا من النظريات ، تشترك كلها في أنها تستهدف حل المشكلة التي رأتها القيادات السياسية برنامج عمل لها وميدان حركة وتحرك ، وأعني بذلك ما أثمره التفاوت الطبقي. وفي هذا المجال ، نجد الإخوان المسلمين وبعض الأفراد من خارج نطاق هذه الجمعية يقدمون حلهم على أساس مما اعتقدوا ، وهو تعاليم الإسلام(٢).

كذلك قدم الشيوعيون حلهم على أساس من التعاليم الماركسية اللينينية التي جعلها المنتمون إلى هذا الحزب مفتاحًا لحل كل المشكلات الاجتماعية ، كما يظهر من تقرير خالد بكداش ، زعيم الحزب الشيوعي السوري في الجلسة التي عقدتها اللجنة المركزية لهذا الحزب في عام ١٩٥١م. وفي هذا التقرير نجد

---

١) ليست هذه أولى الأحزاب الاشتراكية التي ظهرت في العالم العربي ، فقد ظهرت قبلها أحزاب اشتراكية أخرى مثل: (الحزب الاشتراكي المبارك) الذي ألفه الدكتور محمد جمال الدين في مصر في ١٩٠٨م، ومثل: (الحزب الاشتراكي المصري) الذي ألفه في ١٩٢١م علي العناني وسلامه موسى ومحمد عبدالله عنان وحسني العرابي ، وكان أمينه العام ، هو محمد عبدالله عنان. كذلك نلمح نوعاً من النزعة الاشتراكية في حزب: «مصر الفتاة» الذي ألفه أحمد حسين في عام ١٩٣٢م وهو الذي اكتسب صبغة اشتراكية أعمق بعد أن أعاد مؤسسه تكوينه وأطلق عليه اسم: «الحزب الاشتراكي» في عام ١٩٤٩م وجماعة (الأهالي) التي تأسست في العراق في ١٩٣١م. ولكن هذه الاحزاب كانت محاولات أولى ولم يكن لها صدى واسع في العالم العربي. راجع في ذلك: (جذور الاشتراكية) صفحات ١٧ ـ ١٨. عن البرنامج المفصل (للحزب الاشتراكي المصري) و (حزب مصر الفتاة) و (الحزب الاشتراكي) راجع مجلة الطليعة القاهرية، الأعداد الصادرة في فبراير ومارس وأبريل، شباط وآذار ونيسان ١٩٦٥م.

٢) ظهرت أفكار (الإخوان المسلمون) أساساً على لسان سيد قطب في: (العدالة الاجتماعية في الإسلام) ومصطفى السباعي في: «اشتراكية الإسلام». وقد أبرز النظرة الإسلامية ولكن من وجهة نظر أخرى خالد محمد خالد في: (من هنا نبدأ).

بكداش يحدد أهداف الحزب وطريقة الوصول إليها ويختمه بقوله: «يجب أن نفهم كل الفهم أننا إن لم نوجه عنايتنا إلى مشكلة التربية النظرية ، وإن لم نجعل منها شيئًا طبيعيًا مستمرًا في حياتنا الحزبية عن طريق عملنا الدائب على زيادة المنشورات الماركسية باللغة العربية ، فإننا لن نحرز أي تقدم». وهو يردد الفكرة نفسها حيث يقول في موضع آخر: «ومما لايمكن إنكاره أن في حوزتنا الآن مكتبة مترجمة من المنشورات الماركسية اللينينية تصلح لأن تكون أساسًا للتربية النظرية إلى حد كبير».

هذا وقد ظهرت كتابات اشتراكية قدمها كُتّاب آخرون عالجوا الفكرة الاشتراكية في مجال أو في آخر في أنحاء متفرقة من العالم العربي ، وكلها تشترك في محاولاتها لمعالجة فكرة التخلخل بين الطبقات ، الذي يعتبر فيما رأت هذه الجماعات الظاهرة الأولى في المجتمع العربي(١).

كذلك ظهر انعكاس التخلخل الطبقي العربي في المحاولات العملية للتطبيق الاشتراكي التي ظهرت في مصر في قوانين تحديد الملكية ، ثم في قوانين يوليو (تموز) ١٩٦١م الاشتراكية التي تضمنت قدرًا كبيرًا من تأميم موارد الإنتاج الرئيسية ، كما ظهرت في أكثر من مكان في العالم العربي صور من الحل الاشتراكي في العراق وفي سورية وفي الجزائر.

وأخيرًا فقد ظهر (الاتحاد الاشتراكي) بشكل واضح في برنامج العمل الوطني لما كان يسمى بالجمهورية العربية المتحدة ، والذي ناقشه المؤتمر الوطني للقوى الشعبية في ١٩٦٢م والذي أصبح برنامجًا (للاتحاد الاشتراكي العربي) في مصر، ومثل ميثاق الجزائر الذي يسير عليه: (حزب جبهة التحرير)،

---

١) راجع على سبيل المثال: «دراسات في الاشتراكية» وهي مجموعة من الدراسات والتقارير قدمها: ميشيل عفلق ومنيف الرزاز وجمال أتاسي ووهيب الغانم ومصطفى الحلاج وغيرهم. كلوفيس مقصود: (نحو اشتراكية عربية) ومحمد كامل العبد: (الاشتراكية الديمقراطيه التعاونية). وجمال الدين محمد سعيد: (الاشتراكيه العربية ومكانها في النظم الاقتصادية).

وميثاق العمل الوطنى الذي تبناه: (الاتحاد الاشتراكي العربي) في العراق، وميثاق اليمن.

هذه هي، معظم الظواهر التي برزت في مجال النظرية والتطبيق في العالم العربي، وكلها تشير إلى الحل الاشتراكي بوصفه علاجاً للتخلخل الموجود بين الطبقات في المجتمع العربي. وقد تأرجحت بين أقصى اليمين الاشتراكي وأقصى اليسار، كذلك تأرجحت بين المثالية النظرية والواقع العملي. ومن بين الاتجاهات التي اشتملت عليها ماهو مستعار من الخارج تماماً ولا يعبر عن المجتمع العربي ولا عن أمانيه. وقد باءت كلها بالفشل الذريع، بعد أن أضاعت على الأمة نصف قرن غاب من تاريخها، توشك دول ـ كاليابان ـ فيه، أن تصبح من الدول العظمى!!

وبعد هذا المدخل الذي تحدثنا فيه عن ملامح الوضع الحزبي في البلاد العربية، سنتناول بالتفصيل بعض الأحزاب والمنظمات التي كان لها أثر بارز في انتشار الفكر المادي المعاصر وتطوره، وذلك على النحو التالي:

١ - الحزبان الشيوعيان السوري والمصري.
٢ - القوميون العرب.
٣ - الاتحاد الاشتراكي، ثم منظمة الشباب في مصر.

أولا : الحزبان الشيوعيان السوري والمصري :

سنتناول أهم الأحزاب السياسية في البلدان العربية ذات النزعة المادية المعادية للإسلام ، خاصة تلك التي أسهمت بشكل أو بآخر في تطور الفكر المادي في البلاد العربية. ويأتي في مقدمة ذلك ، الحزبان الشيوعيان: السوري والمصري.

والدارسون للتاريخ السياسي في الشرق العربي ، يرون أن مقومات الحركة الشيوعية في سوريا تختلف عنها في مصر ، إذ يرون أن الحزب الشيوعي السوري ، هو حزب من نوع تقليدي ، أي أنه تكون وهو على صلات وثيقة بالمراكز الأم للحركة الشيوعية ، لذا استطاع أن يكون مستوياته المختلفة في القيادة ، وأن يصوغ برامج فكره دون تضحيات ، وذلك بسبب أن العديد من قادته درسوا في موسكو(١).

ولقد عومل على قدم المساواة منذ زمن طويل من قبل الأحزاب الشيوعية الكبرى الغربية والشرقية. ولقد نما دون اهتزازات داخلية مهمة أو انشقاقات أو تصفيات كبرى. ودون كثير من النقاشات النظرية ، بحيث كان محسودًا من قبل الأحزاب الشيوعية الأخرى في البلدان العربية ، فزعيمه: «خالد بكداش» أفاده كثيرًا ماكان يتمتع به من مقومات شخصية ، جعلته مستعدا للدفاع في عناد عن كل مايؤمن به من مبادىء الشيوعية(٢).

وأما الحزب الشيوعي المصري ، فقد تأسس في يونيو عام ١٩٥٧م ، وهو كما يقول عنه مكسيم رودنسون: (حصيلة اندماج جماعات عدة) من بينها: «الحزب الشيوعي المصري والحزب الشيوعي الموحد» وهذه بدورها حصيلة تاريخ معقد

---

١) مكسيم رودنسون: مرجع سابق ، صفحة ٢٨٦.

٢) جاك كولات: (الحركة النقابية في لبنان) من عام ١٩١٩-١٩٤٦، صفحة ٥١، و(الشيوعية في الشرق الأوسط) صفحة ٨١.

ومضطرب. فالزمر الشيوعية المصرية مزق بعضها بعضاً ، وفضح وشتم واتهم بعضها الآخر بأسوأ القبائح والاتهامات. ولقد عرفت سلسلة لاتنقطع من الانشقاقات والتطهيرات والاندماجات الجزئية. وسعت في أغلب الأحيان عبثاً إلى الاتصال بالأحزاب الشيوعية الخارجية الكبرى ، لكونها تكونت محليًا في أطر غير شرعية شبه دائمة ، ومقاومة شديدة ، وكانت الأحزاب الخارجية تنظر عمومًا بحذر وتعال إلى هذه الزمر من المثقفين ، أو (البرجوازيين) الصغار، ذات المظهر العفوي وغير الفعال ، والتي كانت عرضة للتشهير من قبل الزمر الأخرى. لقد اجتهدت - على ضوء مبادئها الماركسية العامة وتحليلاتها الخاصة للوضع المحلي - أن تكون لنفسها (استراتيجية وتكتيكاً) ، ولم يكن ذلك دون مخاصمات عنيفة جرت بعامة في السجون والمعتقلات، ضمن منظورها بالذات(١).

ويشار في هذا المقام ، إلى أن من أكبر المتناقضات التي طرحها الفكر الشيوعي في البلدان العربية ، هو ذلك الانشطار في الولاء السياسي والفكري بين أوطانهم العربية والوطن الأم للشيوعية العالمية. فالشيوعيون في البلاد العربية كغيرهم من الشيوعيين يشعرون بالتبعية لما كان يسمى بالاتحاد السوفيتي؛ وإذا كانت مصالح أوطانهم تتعارض مع مصالح الاتحاد السوفيتي ، فإنهم يفضلون مصالح الاتحاد السوفيتي على مصالح بلادهم ، وفي ذلك يقول (جورج ديمتروني): «الاتحاد السوفيتي هو الوطن الكبير لعمال العالم أجمع»(٢).

وفي التعليق على طبيعة هذا الولاء ، يقول أحد الباحثين: «وكان انتماء هذه العناصر إلى المذهب الشيوعي ، يحقق تبرير سلوكها غير الأخلاقي ، حين

---

١) حول تاريخ الحركة الشيوعية المصرية، بالإضافة الى الفصول التي خصصها لها مؤلف: (لاكور) المذكور أعلاه ، ينبغى قراءة الصفحات الجيدة لدى جان وسيمون لاكتور: (مصر متحركة) ، باريس ١٩٥٦، مترجم، وكذلك توجد إشارات مهمة جداً منتشرة في كتاب: (السيدة عفاف القشري) «الاشتراكية والسلطة في مصر» مترجم ، باريس ١٩٧٢م.

٢) ميشيل عفلق ، وصلاح البيطار «القومية العربية» مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، عام ١٩٧٩، صفحة ٣٥.

استهدف الإعفاء من الواجبات والأعباء ، بزعم أن ذلك الإعفاء من أجل المصلحة الوطنية ، ولذلك كانت هذه العناصر تزعم بأن جميع الجهود النضالية ، إنما هي من باب العبث ، ولذا فإنها أحلت نفسها من الاشتراك فيها ، وكأن شيوعيتها تبرير لسلوكها المنافق المتراخي الذي له أثر سلبي في كيان الوطن ، بل لقد أصبحوا وكأنهم جسم غريب في جسد هذه الأمة لايستطيع التفاعل مع أحداثها والوقوف إلى جانب مصلحتها الوطنية، إنهم لايتأثرون بأي حدث وطني إلا من خلال ماتمليه عليهم عقيدتهم الشيوعية وارتباطهم بالأم الرؤوم الاتحاد السوفيتي. وبذلك فقد أصبح الشيوعيون من العرب غرباء في كل شيء عن الأمة العربية ، وقد عزلوا عن جسم الأمة ، فلم يعودوا يتأثرون بالتيارات التي تتأثر بها، لأن كيانهم غير كيانها ، فأفراح الأمة لا تفرحهم ، وأحزانها لا تحزنهم ، وهم يقيمون بين ظهراني الأمة ، ليكونوا عيوناً عليها وأنصارًا للشيوعية الدولية(١).

ولما كانت الأحزاب الشيوعية في البلاد العربية ، نبتة غير عربية وغير إسلامية، فلابد أن تكون الجهود السياسية والفكرية لهذه الأحزاب في غير توجهات الأمة ، سواء في معاركها السياسية أو في آمالها الدينية، والأمثلة على ذلك كثيرة «فالتاريخ السياسي الحديث للبلاد العربية ، يدل بشكل واضح على أن الحركة الشيوعية لم تكن قوة مؤثرة في الأحداث والتغيرات التي حدثت ، ولم يكن لها دور في الكفاح ضد الاستعمار الغربي في سورية ولبنان والعراق ومصر، من أجل الاستقلال والسيادة الذي تمثل في ثورات هذه البلدان المتكررة ضد أوضاع لم تكن في صالح هذه البلدان ، وعلى امتداد تاريخ النضال المعاصر للأمة العربية ، فإن دور الحركة الشيوعية ، إما أنه ضعيف جداً يصل إلى حد الرمزية أو معدوم بالمرة»(٢). بل على العكس وقفت الحركة الشيوعية في بعض الفترات ضد النضال الوطني وبصف الاستعمار.

---

١) جلال السيد: (حقيقة الأمة العربية) دار الفكر ، بيروت ، عام ١٩٦٣ ، صفحة ٣١٥.

٢) دكتور سعدون حمادي: (نحن والشيوعية في الأزمة الحاضرة) مركز دراسات الوحدة ، بيروت ، عام ١٩٧٥، صفحة ٢٢.

وخاضت الأمة العربية ولاتزال إلى اليوم كفاحاً مريراً في سبيل كيانها ووجودها ضد الغزو الصهيوني الموجه لقلب البلاد العربية ، فكان موقف الحركة الشيوعية في ذلك أنها لم تكتف بعدم الإسهام فحسب ، بل ذهبت لأبعد من ذلك ، فطعنت الجهود والتوجهات المعادية للصهيونية(١).

وفي تبرير الجنايات الوطنية أو الانحرافات العقدية أو التنصير بمعتقدات تخالف الشعوب العربية التي تدين غالبيتها الساحقة بالإسلام ، يقول الأمين العام للحزب الشيوعى السوري (٢):

«قد تقضي مصلحة النضال الاستقلالي بالسعي للتحالف مع إحدى الدول القوية ، فلو نظرنا إلى العالم اليوم في الوقت الحاضر مثلاً ، لرأينا أن الخطر الأساسي على كياننا الوطني نحن العرب مصدره إيطاليا وألمانيا الفاشيتان اللتان تعملان للتوسع والامتداد ، وتقومان بهجوم استعماري شديد هدفه الرئيسي الشرق الأدنى والبلاد العربية: سورية والعراق ومصر وفلسطين بوجه خاص ، فهل يكفينا لحماية كياننا الوطني الناشىء أن تتحالف بلادنا مع الدول العربية الأخرى ، كالعراق والمملكة العربية السعودية واليمن.. الخ. وهي على ماهي عليه من الضعف ، وتتقاذفها عدا ذلك مناورات ومؤامرات الدوائر الاستعمارية المختلفة؟ كلا ، لا يكفي. بل إن مصلحتنا الوطنية تقضي بأن نوطد عرى التحالف مع إحدى الدول الديمقراطية الكبرى ، وهذه الدولة لايمكن أن تكون بالنسبة لنا نحن السوريين واللبنانيين إلا فرنسا الديمقراطية ، لذلك يضع الشيوعيون في سوريا ولبنان ، وجميع الوطنيين الواعين ، مسألة التحالف السوري اللبناني الفرنسي في مقدمة المطالب الوطنية التي تناضل بلادنا في سبيلها»(٣).

وفي غيبة الانتماء للإسلام أو التعبير عنه ، أو حتى عند افتقاد الولاء للوطن ، فليس غريباً أن نرى مثل هذه التصريحات الحزبية التي تفصح عن دور

---

١) لاكور: «تاريخ الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي» مترجم ، صفحة ٣٩.

٢) ميشيل عفلق: «طريق الاستقلال» أبريل عام ١٩٣٩م.

٣) لاكور: (تاريخ الأحزاب الشيوعية في الوطن العربي) ، صفحة ٢٤٥.

الحزب الشيوعي في البلد العربي الذي يستهدف الهيمنة عليه ولو بالتبعية والعمالة للاستعمار ، فإن صحيفة الحزب الشيوعي السوري المسماة: «صوت الشعب» تقول بلسان الحزب(١):

«إننا أبناء سوريا العربية ، ندرك تماماً أن التحالف السوري الفرنسي ، هو الوسيلة الوحيدة المؤدية إلى حفظ كيان وطننا أمام مطامع الدول الفاشستية»(٢)، والمقصود من هذا التحالف ، هو دعوة أبناء الشعب المستعمر إلى جانب قوات الدولة المستعمرة الغاصبة الغاشمة المضطهدة بحجة الوقوف أمام مطامع الدولة الفاشستية ، التي لن يكون غاية ماتريد عمله في هذه البلاد فيما إذا دخلتها أكثر من عمل فرنسا فيها من ظلم واضطهاد وتنكيل بأبنائها(٣).

وكان من المنطقي وعمالة الحزب الشيوعي بينة جلية ، أن يقبض الثمن ، وهذا ماحدث ، فالحزب الشيوعي السوري اللبناني كان يقبض ثمن مواقفه هذه من الحزب الشيوعي الفرنسي ، وهذا مايبينه (رفيق رضا) في بيانه بهذا الخصوص ومما ذكره في هذا المقام ، أنه في عام ١٩٣٢م وفد إلى بيروت عدة مندوبين شيوعيين يهود حملوا مبالغ وافرة من المال إلى قيادة الحزب الشيوعي في سورية ولبنان، وذكر منهم: اليهودي (إميل) و (أوسكا). ويقول: وقد أبدلت لهم قسماً من هذه الدولارات بالعملة المحلية آنذاك. كما حملت إليهم من باريس عام ١٩٣٨م ، (٢٥) ألف فرنك فرنسي كان الحزب الشيوعي الفرنسي قد قرر وضعها تحت تصرف قيادة الحزب الشيوعي السوري اللبناني ، لتوسيع حملته من أجل إقرار المعاهدة السورية البغيضة، ومحاربة الاتجاه الوطني في ذلك التاريخ، هذا مع العلم أن خالد بكداش ، كان قد نقل بنفسه مبلغاً آخر حين كان في باريس ، واشترك في مؤتمر (آرل) الشيوعي الفرنسي.(٤).

---

١) جريدة صوت الشعب السوري ، العدد ٢٢٦ في مايو ١٩٣٩م.

٢) نشرة الحزب الشيوعي السوري عام ١٩٥١م (صفحات مجهولة من تاريخ الحزب الشيوعي في سوريا ولبنان) صفحة ٣٦.

٣) المصدر السابق صفحة ٢٧.

٤) المصدر السابق صفحة ٢١.

مواقف التبعية للأحزاب الشيوعية :

في يناير من عام ١٩٤٧م كان موقف الأحزاب الشيوعية في البلاد العربية خاصة العراق وسوريا ولبنان ومصر، يتمثل في أنه لو حدث واتجهت القوى العظمى إلى تقسيم فلسطين إلى دولة عربية وأخرى يهودية ، فإنهم سيقاومون المشروع ومن وراءه، لأنه مشروع استعماري، وذلك من خلال تعبير صدر عن جريدة (القاعدة) الصادرة في يناير عام ١٩٤٧م، لكن العجب أو قل: البرهان على عمالة الأحزاب الشيوعية العربية للاستعمار ، أنه ما إن وافق الاتحاد السوفيتي على مشروع تقسيم فلسطين عام ١٩٤٧م حتى تغير موقف الأحزاب الشيوعية في البلاد العربية بما يتفق وموقف الاتحاد السوفيتي ويتعارض مع المصلحة الوطنية(١).

يقول الدكتور سعدون حمادي(٢): لقد كان موقف الشيوعيين من قضية فلسطين تابعاً لموقف الاتحاد السوفيتي. فعندما أيد الاتحاد السوفيتي التقسيم ضد إرادة الشعب العربي اندفع الشيوعيون بدون تحفظ فنادوا بالتقسيم، واعترفوا بوجود حق لليهود فيها ، وبضرورة تأسيس دولتين: عربية ويهودية ، وعارضوا أيضاً كل مجهود حربي للدفاع عن عروبة فلسطين، واتهموا كل من يطالب بذلك بشتى التهم والافتراءات ، ففي العراق أصدر الحزب الشيوعي عدة بيانات إبان الحرب سنة ١٩٤٨م يؤيد فيها التقسيم ، ويطالب بالكف عن التدخل العسكري، والصلح مع إسرائيل ، وقد خرجت إحدى مظاهرات الحزب تهتف بحياة الصداقة العربية اليهودية ، وبنضال (إخواننا اليهود)! يتقدمها عربي ويهودي متلازمان يداً بيد تمثيلاً للصداقة (٣).

ونود أن نشير إلى أن هذا الاختبار العربي الإسلامي الذي تمثله قضية فلسطين ، كان يحتم على كل القوى الوطنية العربية ، ناهيك عن المسلمين أن تقف

---

١) ساطع الحصري: (١٤تموز وحقيقة الشيوعيين في العراق) دار النفائس، بيروت، عام ١٩٦٩، صفحة ٧٧.

٢) سعدون حمادي: (نحن والشيوعية) صفحة ٩٥ ملحق رقم ٢.

٣) المرجع السابق ، صفحة ٨٥ ملحق رقم٢.

بقوة وتضحية للحيلولة دون اغتصاب فلسطين العربية المسلمة. وقد أردنا من إبراز موقف الأحزاب الشيوعية في معترك هذا البلاء الذي ابتليت به أمة العرب والإسلام ، أن نبرهن على عدم إخلاص الأحزاب الشيوعية للقضايا الوطنية، ومن ثم لنبرهن على أنها - وهي عدوة للعرب وللإسلام - أنها أيضاً جسر لاستجلاب أفكار مادية وإلحادية وعلمانية وشيوعية وغيرها(١)، فقد وصل الأمر بالأحزاب الشيوعية إلى أن يقول شيوعيو العراق: (إن شعار مكافحة الصهيونية في الشرق العربي يشبه بصورة غريبة شعار مكافحة الشيوعية في أوربا الغربية وبقية دول العالم. ذلك الشعار الذي استخدمه هتلر من قبل(٢)، ثم وصل بهم الاستخفاف بالقضايا الوطنية وبعقول أبناء الشعب العربي على مختلف قدراتهم وكفاءاتهم إلى أن يصوروا أن هجوم الجيوش العربية على المعتدين اليهود في فلسطين كان بايحاء من دولة أمريكا، من أجل الضغط على الشعب اليهودي ، وكأن دولة أمريكا لا يد لها في وجود إسرائيل ، بل كأنها العدو اللدود الذي تريد أن تنتقم منه عن طريق تحريك الجيوش العربية ضده ، وكأنه لا مصلحة مطلقاً للعرب في هذه الحرب ، لأنها حرب تخدم مصالح دول استعمارية مثل أمريكا فقط(٣).

ومما أعلنوه في بياناتهم من شعارات قولهم - على سبيل المثال: «ناضلوا في سبيل إنهاء حالة الحرب حالاً ، وإعلان تأليف الدولة العربية المستقلة الديمقراطية في القسم العربي من فلسطين(٤)». وذكر منشور لهم بعنوان: «أضواء على القضية الفلسطينية» في ختام نصه هذه الجمل:

فلتسقط الحرب بين العرب واليهود في فلسطين.. فليحيى التعاون والتحالف بين الوطنيين والديمقراطيين العرب واليهود ، لإحباط خطط الاستعمار والرجعية ولتحيى الصداقة العربية اليهودية(٥).

---

١) د. صابر طعيمة: (أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي) صفحة ٣٣٨.
٢) الحكم دروزه: (الشيوعية المحلية ومعركة العرب القومية) بيروت، دار الفجر، عام ١٩٦١، صفحة ٨٣.
٣) المرجع السابق صفحة ١٨٤.
٤) المصدر السابق صفحة ٧٨.
٥) عن كتاب (١٤تموز وحقيقة الشيوعيين في العراق) تأليف أبو خلدون ساطع الحصري ص ٧٨.

ونشرت جريدة القاعدة (جريدة الحزب الشيوعي العراقي السرية) في العدد الحادي عشر لعام ١٩٥٣م مايلي:

«إن الشعب العراقى يرفض بإباء أن يحارب الشعب الإسرائيلي الشقيق.. لامصلحة في الحرب للكادحين العرب واليهود ، بل للبرجوازية العربية العفنة»(١).

ومن المعروف ، أن الشيوعيين حسب الاصطلاحات العصرية الحديثة يمثلون أقصى اليسار ، والأرمن يمثلون أقصى اليمين، حيث من المعلوم ، أنهم مرتبطون بالغرب بصورة عامة، وبأمريكا بصورة خاصة ، وقد توضح هذا الأمر جلياً في سوريا إبان الوحدة حين كشف ارتباطهم بالغرب(٢).

ومن هذا نرى أن الطرفين يلتقيان ، ويمد خالد بكداش زعيم الحزب في سوريا ولبنان يده إلى الأرمن فيقول في خطابه الذي ألقاه في فندق (نورماندي) في لبنان:

إن الشيوعيين الأرمن قد كانوا دوماً في طليعة النضال في هذا الميدان. وهم اليوم يصافحون بدافع الأخوة يد مواطنيهم وسائر المناضلين الأرمن دون تميز حزبي فهم الذين يدافعون عن حاضر ومستقبل شعبهم.

إن مافرق خلال زمن طويل بين الأرمن والشيوعيين الأرمن هذان التياران السياسيان في الشعب الأرمني ، هو الخلاف حول نقطتين رئيسيتين: الموقف تجاه الشعب العربي ، والموقف تجاه أرمينيا السوفيتية. أما الآن ، فهما متفقان على هاتين النقطتين ، ونأمل أن يدوم هذا الاتفاق ، ومن الطبيعى أن أصدقاءنا الأرمن يسعون إلى تبرير سياستهم القديمة حيال أرمينيا والاتحاد السوفيتى بشكل عام. ولكن تلك مسألة أصبحت من الماضي يمكن النقاش حولها ، ولكن

---

١) محمد علي الزرقا وإلياس مرقص: (صفحات مجهولة في تاريخ الحزب الشيوعي السوري واللبناني) صفحة ١٦٢ ، دار الآداب ، بيروت ، عام ١٩٧٠.

٢) مجلة المجتمع الكويتية ، العدد ٢٠٣ الثلاثاء ٤جمادى الأولى ١٣٩٤هـ ٤يونيو (حزيران) ١٩٧٤م.

لايجوز أن نمنع ذلك النضال المشترك من أجل أهداف المستقبل(١).

ومن أمثلة التآمر الحزبي الذي مارسه الحزب الشيوعي السوري ، باعتباره يمثل الجسر الذي عبرت عليه معظم الافكار المعادية للإسلام ، ماحدث من الحزب الشيوعي السوري في عام ١٩٥٣م حين أعلن «أديب الشيشكلي» عن إجراءات انتخابات عامة في سوريا ، وكان الرأي العام في سوريا يرفض التوجهات السياسية التي يطرحها الشيشكلي ، وكان الهدف من الانتخابات إيجاد برلمان مزور يمارس الرجل من خلاله دوره في خدمة الاستعمار ، وقد أعلنت جميع الأحزاب السياسية مقاطعتها لهذا النوع من الانتخابات ، إلا الحزب الشيوعي السوري ، حيث أعلن زعيمه خالد بكداش الاشتراك في الانتخابات وتقديم عدد من المرشحين في مناطق مختلفة من سورية؛ مخالفاً بذلك الاتجاه الوطني المعادي للنظام الدكتاتوري ، إلا أنهم برروا مثل هذا التصرف وهذه «الخطة» في مقال أساسي نشر في جريدة «نضال الشعب» السرية ، كما نشر في «جريدة الكلومنفورم» في سبيل «سلم دائم» ، في سبيل ديمقراطية شعبية ، وعنوان المقال: «لماذا اشترك الشيوعيون في الانتخابات النيابية في سورية»؟ وقد جاء فيه المقاطعة خطة برجوازية (تهرب من المعركة) يسلكها حزب الشعب والحزب الوطني وحزب البعث العربي الاشتراكي(٢).

وتتكرر الغرائب في أكثر من بلد ، فالشيوعيون في سورية ولبنان تعاونوا مع عملاء الغرب ، ومدوا لهم يد الصداقة والمودة، وأماطوا اللثام عن الاتفاق الحاصل بينهم حول الأمور المختلف عليها سابقاً.

وهم في العراق يلتقون صراحة مع الاستعمار الإنجليزي ، ولايتورعون عن مد أيديهم إلى الإنكليز والتعاون معهم لضرب المصالح الوطنية في هذه البلاد(٣).

---

١) محمد علي الزرقا وإلياس مرقص: «صفحات مجهولة من تاريخ الحزب الشيوعي في سوريا ولبنان» ، صفحة ١٦٥.

٢) المرجع السابق ، صفحة ١٦٦.

٣) إبراهيم الحلو: (القومية العربية في معركة فلسطين والعراق) صفحة ١٤٧ ـ بلا ناشر.

ثانيا : القوميون العرب :

يلحق بالحزبين: الشيوعي المصري ، والشيوعي السوري ، حركة القوميين العرب ، فدور هذه الجماعات التنظيمية الثلاث في إشاعة الفكر المادي في البلاد العربية المعاصرة متقارب ومتماثل ، وكل منهم في النتائج المادية أسهم بنصيب في إحلال الفكر المادي بديلاً عن الإسلام.

وسنتناول بإيجاز الحديث عن القوميين العرب فيما يلي:

أ - تعريف القومية.

ب - المقولات العقدية للقوميين.

ج - تطور الفكر القومي نحو المادية الشيوعية.

أ - تعريف القومية :

في إيجاز شديد ، سوف أحاول أن ألقي الضوء على مفهوم «القومية» كدلالة لغوية وسياسية بالمنظور الإسلامي ، وذلك قبل التطرق إلى دور (القوميين) العرب في تشكيل فكر قومي له دلالة وغاية تختلف تماماً عما يمكن أن يلحظه «المسلم» من دلالة معنى القومية ، سواء في الجانب اللغوي والتاريخي ، أم السياسي.

وبادئ ذي بدء ، أود أن أشير إلى معنى القومية أو «النظرية» القومية في مجاليها اللغوي والاجتماعي قبل تشكيل أبعادها السياسية على يد العلمانيين والماديين وغيرهم فأقول:

القومية : أصلها من القوم ، وهي الجماعة من الرجال والنساء معاً ، أو الرجال خاصة ، وربما دخل فيه النساء على التبع ، وهو الأقوى. لا واحد له من

لفظه (يذكر ويؤنث) جمعه أقوام (١). وقد جاءت السنة بتحديد المضمون اللغوي لمعنى القوم في قوله صلى الله عليه وسلم: (إن أنساني الشيطان شيئًا من صلاتي فليسبح القوم ويصفق النساء)(٢). من حديث أبي هريرة.

قال ابن الأثير : القوم في الأصل مصدر قام ، ثم غلب على الرجال دون النساء .. وتذكر وتؤنث مثل رهط ونفر وقوم(٣).

قال تعالى: ﴿وكذب به قومك﴾(٤). وقال تعالى: ﴿كذبت قوم نوح المرسلين﴾(٥).

ويعرف اللغويون العرب: القومية من القوم ، أضيفت إليها ياء النسبة ، وهذه الإضافة ، إما للتعريف وإما للمذهبية ، فإن كانت للتعريف ، فهي تفيد أن صاحبها يحمل فكرة معينة ، وإن كانت للمذهبية ، فهي تفيد أن صاحبها يؤمن بفكرة معينة، وسواء أفادت النسبة (الحمل) أو (الايمان) فالحصيلة أن صاحبها يؤمن بشيء اسمه القوم ، ويحمل هذا الشيء. فماذا تعني قضية الايمان بقوم؟ إن مجمل ما يمكن أن تعنيه ، هو أن لكل قوم خصائص ولقومه خصائص معينة ، هذا أوسع ما تعنيه هذه الكلمة ، ولكن عندما تلبس هذه الكلمة أثواباً ، من مثل أن القومية مشكلة إنسانية ، وأن القومية هي نقطة البداية في التقدم الحضاري ، أو أن الايمان بالقومية ، هو نقطة البداية لارتقاء الأمم ، فعندئذ تكون المسألة في إطارها الخاطىء.

ومع ذلك ، فالقومية عند مفكريها ودعاتها ، هي الفكرة الأساسية التي تسيطر على كثير من مفكري العرب اليوم في شتى أقطارهم في النواحي

---

١) متن اللغة ج/٤ / رشيد رضا صفحة ٦٦٤ طبعة المطبعة البولاقية ، مصر ، عام ١٣٧١هـ.
٢) مسند الإمام أحمد - ج ٢/ ٥٤١.
٣) (لسان العرب) لابن منظور ج١٢/ ٥٠٥ مادة قوم ، طبعه بيروت ، عام ١٩٦١.
٤) سورة الأنعام ، آية ٦٦.
٥) سورة الشعراء ، آية ١٥٠.

السياسية والاقتصادية والاجتماعية على حد سواء ، وعلى حد مايذهب إليه أحد دعاتها ، فإنها عندهم فوق ذلك - فهي في يقظتهم الراهنة ، وتوثبهم الحاضر ومطمحهم في المستقبل - عقيدتهم الثابته وسلاحهم القوي(١).

يقول الداعية الأول لهذه الفكرة في إطارها المذهبي كبديل عن الأخوة الإسلامية أو الوحدة الإسلامية:

وفي رأينا: أن القومية العربية ، هي تلك الرابطة في حركة إيجابية نحو أهداف ومبادىء معينة بين أفراد الأمة الواحدة ، فيما بين المحيط الأطلسي غرباً والخليج العربي وزاجروس شرقاً ، وبين طوروس شمالاً والمحيط الهندي وأعالي النيل والصحراء الكبرى جنوباً ، ومن يلحق بهؤلاء والأفراد من إخوان لهم يسكنون خارج تلك الحدود ويشتركون في عناصر الأمة ، ويتعلقون بمبادىء ذات الرابطة ، ويعملون للأهداف ذات الحركة الايجابية(٢).

وفي ذلك يقول ميشيل عفلق ، وهو يصور حال قريش والإسلام : إن الذين حاربوا الرسول ساهموا في ظفر الإسلام كالذين أيدوه ونصروه(٣).

أي أنه عند ميشيل عفلق ، لا فضل لأبي بكر وعمر على أبى جهل وأمية بن خلف.

ويتحدث عفلق عن تجربة الإسلام ، فيقول :

(إنها لعمقها وعنفها واتساعها ترتبط ارتباطاً مباشراً بحياة العرب المطلقة ، أي أنها صورة صادقة ورمز كامل خالد لطبيعة النفس العربية(٤).

---

١) عبدالرحمن البزاز: «هذه قوميتنا» دار الفكر ، بيروت ، عام ١٩٦٣م ، صفحة ٥ ، سنة ١٣٨٨هـ - ١٩٦٨م.

٢) العروبة بين دعاتها ومعارضيها ، ساطع الحصري ط٢ ، سنة ١٩٥٧ ، ص ٢٠.

٣) ميشيل عفلق: (في سبيل البعث) مصدر سابق ، صفحة ١٠٦.

٤) المصدر السابق صفحة ١٢٤

وإذا كان الإسلام ، صورة للنفس العربية ورمزاً لطبيعتها ، فلماذا تركتموه وأخذتم العلمانية؟.

وأخيراً لنقرأ هذا النص الصريح لعفلق: (نحن إذن أمة ، ولكن لا تبدو هذه الأمة كأنها خلقت بالإسلام ، مما يقوي منطق الرجعية الدينية المتخلفة ، وبما يعني أننا يجب أن نكون حزباً دينياً - ونحن لسنا كذلك - ولكن طريق تغيير الحياة وبنائها الجديد ، هو طريق حزب البعث ... وهو الصيغة الجديدة للتعبير عن دور الأمة ورسالتها الإنسانية)(١).

نعم: إن الإسلام هو صانع هذه الأمة ، وبفضله توحدت ، ولا رسالة لها سواه، ومن قبله لم تكن أمة ، وحين ابتعدت عنه صارت هيئة أمم ، وفي غفلة من هذه الأمة قامت خفافيش فتحولت إلى نسور كاذبة.

ونعود إلى تعريف الحصري للقومية ، الذي يؤدي إلى أنه لا دور للإسلام في هذه القومية ، ولا أثر للتاريخ الإسلامي في مستقبلها.

ومحصل هذا الاتجاه الفكري ، أن كلاً من القومية العربية أو الأمة العربية أو الوطن العربي ، لا يرتبط بالدين بوصفه عنصراً لازماً أو جوهرياً كعنصر لازم أو جوهري ، فالعروبة لا ترتبط بدين معين من الأديان ، وإن كانت بلادها مجمع كل الأديان المنزلة أو السماوية ، من حنيفية أو يهودية أو مسيحيية أو إسلام(٢). وهاهو عفلق مؤسس حزب البعث ، يقول: فهذه الأمة التي أفصحت عن نفسها وعن شعورها بالحياة إفصاحاً متعدداً في تشريع (حمورابي) ، وشعر الجاهلية ، ودين محمد ، وثقافة عصر المأمون ، شعورها واحد يهزها في

---

١) ميشيل عفلق: «المرجع السابق» ، ص ١٢٤.

٢) ساطع الحصري: (مرجع سابق) ص ٢١.

مختلف الأزمان ، ولها هدف واحد بالرغم من فترات الانقطاع والانحراف(١). وهذه القومية العجيبة ، روابطها عند القوميين تقتضي بغير عقل ولا حياء مساواة عفلق الصليبي مع الصحابة رضوان الله عليهم ، ومساواة أبي جهل مع الصالحين من هذه الأمة ، ومساواة الماروني الحاقد مع المسلم(٢) الذي هو عصب هذه الأمة وعقلها.

وإذا صح الزعم الذي يقول: بأن غاية القومية العربية السياسية تحقيق وحدة العرب ولم شملهم وتحريرهم من كل القيود الخارجية ، والداخلية ، فإن الوحدة الإسلامية تهدف إلى إقامة كيان عام لجميع المسلمين ، وعلى اختلاف أفكارهم وأقوامهم(٣).

ومن هنا: يتضح أن الوحدة الإسلامية أشمل وأوسع مدى من الوحدة العربية ... هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإن القومية العربية حين تدعو إلى إقامة كيان سياسي عربي مشترك تهدف إلى توحيد العرب بغض النظر عن معتقدهم الديني(٤).

ويذهب واحد من أقطاب الفكر القومي المعاصرين في تعريف القومية إلى أنها: الشخصية الجماعية لأية أمة ، أو هي الواقع التاريخي واللغوي والثقافي الذي يحوي نتاج ومعطيات جميع التجارب الإنسانية التي خاضتها الجماعة البشرية منذ نشأتها إلى أن تبلورت شخصيتها تبلوراً واضحاً مميزاً قام على تفاعل عدة روابط مشتركة خاصة بهذه الأمة(٥).

---

١) ميشيل عفلق : (في سبيل البعث) مصدر سابق ، صفحة ٥٨.

٢) محمد الغزالي: (حقيقة القومية العربية) دار الكتب الحديثة ، القاهرة ، عام ١٩٦٠، صفحة ٧٠.

٣) عبدالرحمن البزاز: هذه قوميتنا ، مصدر سابق، صفحة ٦٠.

٤) المصدر السابق ص ٦١.

٥) الحكم دروزة ، وحامد الجبوري: (مع القومية العربية) دار الوحدة ، بيروت ، عام ١٩٤٠، صفحة ٣١.

وبهذا التعريف ، تتحدد روابط القومية العربية (بعيدة عن الإسلام) كشأن باقي القوميات في اللغة والتاريخ والثقافة والوطن والمصلحة والإرادة والتطور. الذي يحمله هذا التعريف ، هو أنه توسع في مفهوم القومية ، إذ كانت عند ساطع الحصري تنحصر في اللغة والتاريخ!

وفي ظل المفهوم القومي عند الحصري أو القوميين العرب على حدٍ سواء، فإن الدين خارج مفهوم القومية. وإذا حدث وعرجوا على الدين أو على الإسلام بالذات ، فإنهم يتناولون إسلاماً غير الذي يؤمن به المسلمون. ففي كتاب: «مع القومية العربية» نرى ذلك القول العجب:

لا شك أن الإسلام قد قضى على بعض التقاليد والعادات. كما استبدل قيماً بأخرى. ووضع مقاييس جديدة ، ولكن الذي لا شك فيه أيضاً ، أن الإسلام لم يكن في جوهره غريباً عن العرب والمقاييس العربية. ونتيجة لوحدة التشريع ، ووحدة التجارب والتاريخ ، ووحدة اللغة التي مكنت العرب من تداول هذا التشريع والتراث تولدت الثقافة الواحدة ، وتجسدت هذه الثقافة في رسالة الإسلام التي بشر بها العرب العالم ، كما تجسدت في التراث العربي الفكري والعلمي والأدبي والفني(١).

فالإسلام في رأي القوميين ، تجسيد للثقافة العربية ، والإسلام نتيجة لوحدة التشريع ووحدة التجارب والتاريخ ووحدة اللغة ، والإسلام لم يكن في جوهره غريباً عن العرب والقيم والمقاييس العربية .. وعلى هذا ، فالإسلام مجرد رافد من روافد القومية العربية التي تبنى القوميون نشرها.

---

١) المصدر السابق صفحة ٣٢.

ب - المقولات العقدية للقوميين :

نتناول هنا بإيجاز ، المقولات العقدية التي تشكل فكر القوميين العرب ، وذلك من أجل الوقوف على حجم المساحة التي يعادون فيها الإسلام. ولاشك أن في تعريف القومية عند أئمة المذهب مايعين على عرض المقولات العقدية للقومية ودراستها ، ولعل في كتاب (القومية العربية) ، للحكم دروزة وحامد الجبوري بحكم أنهما يمثلان شرائح من ريادة فكرة القومية بعد ساطع الحصري ، مايعين على تعريف جامع للفكرة القومية ، فقد جاء عندهما:

«أن القومية هي الشخصية الجماعية لأية أمة ، أو الواقع التاريخي واللغوي والثقافي الذي يحوي إنتاج ومعطيات جميع التجارب الإنسانية التي خاضتها الجماعة البشرية منذ نشأتها إلى أن تبلورت شخصيتها تبلوراً واضحاً مميزاً قام على تفاعل عدة روابط مشتركة خاصة بهذه الأمة»(١).

وأما في القومية العربية ، فروابطها: اللغة والتاريخ والثقافة والوطن والمصلحة والإرادة والوحدة ، ويجب أن نذكر بوضوح أن القومية العربية ليست كلمات مصفوفة في تعريف ، وليست المجموع الحسابي لروابط أضيفت إلى بعضها إضافة حسابية جامدة ، وليست عوامل تتراكم فوق بعضها تراكماً خالياً من الحياة أبداً. إن القومية العربية هي واقع العرب التاريخي الحي الذي تكون نتيجة تفاعل جميع الروابط السابقة في التاريخ العربي الطويل تفاعلاً حركياً شد العرب في وحدة قومية متميزة متفاعلة(٢). وماطرأ على القوميين في المفهوم القومي هو أن أسس القومية لدى ساطع الحصري ، هي اللغة والتاريخ فقط ، بينما أضيف لها عند القوميين العرب : الثقافة والوطن والمصلحة والإرادة الواحدة ، وبقى الدين خارج هذا المفهوم.

---

١) الحكم دروزة ، وحامد الجبوري: (مع القومية العربية) مصدر سابق ، صفحة ٣١.

٢) مع القومية العربية ، صفحة ٦٦.

وليس يعنينا كثيراً ، أن تزيد هذه الروابط أو تنقص ، بمقدار مايعنينا أن نعرف التحريف الذي يلجأ إليه الباحث - لدى القوميين - كي يصل إلى القضية التي يريدها. فعند حديثه عن الوحدة والتقاليد والثقافة ، يقول: «لاشك أن الإسلام قد قضى على بعض التقاليد والعادات ، كما استبدل قيماً بأخرى ووضع مقاييس جديدة ، ولكن الذي لاشك فيه أيضاً ، أن الإسلام لم يكن في جوهره غريباً عن العرب والقيم والمقاييس العربية ، ونتيجه لوحدة التشريع ووحدة التجارب والتاريخ ووحدة اللغة التي مكنت العرب من تداول هذا التشريع والتراث ، تولدت الثقافة الواحدة ، وتجسدت هذه الثقافة في رسالة الإسلام التي بشر بها العرب العالم ، كما تجسدت في التراث العربي الفكري والعلمي والأدبي والفني».

وهكذا نجد أن الإسلام عند القوميين تجسيد للثقافة العربية. وهو نتيجة لوحدة التشريع ووحدة التجارب والتاريخ ووحدة اللغة ، الإسلام عندهم لم يكن في جوهره غريباً عن العرب والقيم والمقاييس العربية.

وفي هذا المقام ، نود أن نشير إلى أن المحاولات التلفيقية والتوفيقية التي حاولها رواد الحركة القومية ، بحيث لاتصطدم مقولاتهم بالإسلام على الأرض العربية، بذل فيها ساطع الحصري بخبرته الكثيرة في التاريخ جهده في أن يحرر أفكاره القومية دون مواجهة مباشرة مع الإسلام ، ولكنه لم يفلح في ذلك أبداً، بحكم التناقض الجوهري بين المقولات القومية ، وبين المقومات الأساسية للإسلام، وقد ذهب « الحصري» في كتابه «محاضرات في نشوء الفكرة القومية» إلى القول:

«إن أول مايخطر على البال في هذا الصدد ، هو وحدة الأصل والمنشأ ، ويظن الناس عادة ، أن كل أمة من الأمم تنحدر من أصل واحد ، ويزعمون أن جميع أفراد الأمة الواحدة يكونون بمثابة الأشقاء الذين ينحدرون من صلب واحد ، غير أن هذا الظن لايستند إلى أساس علمي صحيح ، لأن جميع الأبحاث العلمية المستمدة من حقائق التاريخ ومن مكتشفات علم الإنسان ، لا تترك مجالا للشك في أنه لاتوجد على وجه البسيطة أمة تنحدر من أصل واحدة حقيقة.

بطبيعته على نشر تلك اللغة، فإن اللاتينية انتشرت بواسطة الديانة المسيحية أكثر مما انتشرت بواسطة الفتوحات الرومانية ، واللغة العربية انتشرت بواسطة الدين الإسلامي أكثر مما انتشرت بحكم السياسة والإدارة»(١)...

يتبين من كل ماتقدم: أن الروابط الدينية لاتخلو من التأثر بالروابط القومية والتأثير فيها ، وهذا قد يضاف إلى تأثير اللغة والتاريخ فيقوي الروابط القومية ، وقد يخالف التأثير المذكور فيضعف الروابط. ومهما كان الأمر ، فإن الرابطة الدينية وحدها لاتكفي لتكوين القومية ، كما أن تأثيرها في تسيير السياسة لايبقى متغلباً على تأثير اللغة والتاريخ(٢). إن هذا التأثير يشتد أو يتراخى ، ويقوى أو يتلاشى ، حسب تطور علاقة الدين باللغة ، ويبقى أمراً ثانوياً في تكوين القوميات بالنسبة إلى تأثير اللغة والتاريخ ، ثم يواصل الحصري كلامه فيقول: «... إننا نستطيع أن نلخص أبحاثنا السابقة فيما يلي: إن العاملين الأساسيين في تكوين القومية هما: اللغة والتاريخ. ونستطيع أن نضيف إلى ذلك مايأتي: لايتغلب عامل من العوامل الاجتماعية على تأثير اللغة والتاريخ في هذا المضمار سوى عامل الاتصال الجغرافي ، لأن فقدان الاتصال الجغرافي ، قد يؤدي إلى بقاء أجزاء الأمة الواحدة منفصلة بعضها عن بعض ، رغم اتحادها في اللغة والتاريخ ، نزيد على ذلك أنه قد يؤدي ، بمرور الزمن إلى تباعد وتباين في اللغة والتاريخ أيضاً».

ويأتي غير الحصري من المفكرين القوميين ، «جورج حنا» في كتابه «معنى القومية العربية» فيؤكد الاتجاه نفسه ، حين يقول:

إن خصائص الأمة ، هي:

أولاً : اللغة ، فكل شراح القومية يتفقون على أن اللغة ، هي أولى هذه

---

١) ساطع الحصري: «آراء وأحاديث في الوطنية والقومية» ، مركز دراسات الوحدة ، بيروت ، عام ١٩٨٤م ص ٢٣.

٢) راجع في ذلك: دراسة موسعة للدكتور نديم البيطار: (نحو فكر وحدوي جديد) ، صفحة ٢٠٦ من «دراسات في القومية العربية والوحدة» صادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، عام ١٩٨٤م.

الخصائص، فالعائلة البشرية القومية - أي الأمة - يجب قبل كل شيء أن تتكلم وتتفاهم فيما بينها دونما وسيط ودونما ترجمان(١).

ثانيا: لا تتكون الأمة الواحدة ، إلا إذا كانت عائلتها البشرية متعايشة معاً في أرض لمدة طويلة من الزمن ، وكانت فاعلة ومتفاعلة بعضها مع بعض في هذه المدة.

ثالثا: القومية الواحدة ، لا تتكون من مجموعات بشرية ذات تاريخ مختلف ، ولكل منها هدف مصيري مختلف. إن التاريخ إذا لم يكن قد ربط هذه المجموعات بعضها مع بعض بحياة مشتركة، أو بحروب مشتركة ضد عدو مشترك، أو بمجابهة أحداث ما طرأت عليها مشتركة، وجابهتها مجابهة مشتركة ، فلا يعقل أن تؤلف قومية واحدة متماسكة.

رابعا: لا يكفي المجموعة البشرية لكي تشكل قومية واحدة أن تكون لها لغة مشتركة وتاريخ مشترك وأرض مشتركة ، بل يجب أن تجمع بينها مصالح مادية مشتركة.

خامسا: لكي تكون مجموعة بشرية قومية واحدة ، يجب أن يكون بين أجزائها تجانس في العقلية والروحية والنظرة إلى الكون ، أي أن تكون خصائصها الروحية والمادية قابلة لتحقيق التفاعل بين أجزائها ، يعني في حال وجود عادات وتقاليد مختلفة بين أجزاء المجموعة لا يكون في هذه الاختلافات ما يشكل سبباً للتباغض والقطيعة فيما بينها،(٢) ولا يكون منها أثر تخريبي في العقلية ، فالتفاهم الروحي والنفسي ، هو شرط من شروط القومية، وما هو العامل الرئيسي في التفاهم الروحي والنفسي؟ إنه الثقافة القومية

---

١) جورج حنا: "معنى القومية العربية" دار الثقافة ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٢١٦.

٢) المصدر السابق صفحة ٢٢٠.

والوطنية، هذه الخصائص الخمس لا يستغنى عن وجودها مجتمعة لتكوين القومية ، فالقومية هي عقد اجتماعي في شعب له لغة مشتركة ، وجغرافية مشتركة ، وتاريخ مشترك ، ومصلحة اقتصادية مادية مشتركة ، وثقافة نفسية مشتركة.

وهذه هي مقومات القومية عند القوميين العرب ، ولا مجال فيها لعمل الإسلام في حياة المسلمين.

ج - تطـور الـفكر القومي نـحو الـمادية الـشيـوعيـة:

منذ الستينات ، وخاصة منذ قدم جمال عبدالناصر «الميثاق الوطني» في يوليو عام ١٩٦١م ظهر تطور جديد في فكر القوميين العرب ، انتقل بهم من مرحلة التميز المذهبي ، إلى مرحلة (الاشتراكية العلمية) كما يحبون أن يسموها، أو (الماركسية اللينينية) كما تعرف في المصادر والمراجع المعنية بها(١).

وهذه المرحلة التي تبدو فيها (الماركسية اللينينية) مسيطرة على عقول القوميين العرب ومناهجهم، بدأت منذ بدأ تكوين الاتحاد الاشتراكي في سوريا، يضم بين جنباته المنظمات الناصرية ، ومن بينها القوميون العرب ، وعلى الرغم من حدوث صراعات داخل الاتحاد الاشتراكي في سوريا ، إلا أن التقرير الذي قدم مفصلاً كتعبير عن سياسة القوميين العرب داخل التنظيم السياسي انتهى إلى المناداة (بالاشتراكية العلمية) كمنطلق تطوري ، انتهت إليه المنظمات المنادية بالاشتراكية، كالبعث والشيوعيين والقوميين ، وخطت الفئات الثلاث خطواتها نحو المناداة بالشيوعية بنداء حار واضح وصريح جاء فيه تحت عنوان: «الثورة الشاملة»: (الثورة الشاملة بشقيها الوطني والديمقراطي لا يستطيع إنجازها غير حزب ماركسي لينيني يقود الجماهير المستغلة ويفيد من كل طاقاتها، وإن تجارب الشعوب الأخرى توضح هذه الحقيقة ، فالتجارب الثورية التي استطاعت تحقيق مهمات التحرر الوطني الديمقراطي، كانت تقودها الجماهير الفقيرة بقيادة طليعتهم الثورية (البروليتارية) وحزبها السياسي الماركسي اللينيني (تجربة كوبا - كوريا - الصين - فيتنام) وبالمقابل نجد التجارب التي سقطت في أحضان الثورة المضادة التي قادتها البرجوازية الصغيرة التي عجزت عن تحقيق مهمات مرحلة التحرر الوطني الديمقراطي في بلادها منها (غانا - أندونيسيا - الجزائر - سورية - العراق). ثم يستطرد البيان ويقول: لقد لخص

---

١) منشور الفجر الجديد ، صادر عن الحزب الاشتراكي في سوريا ، تشرين الثاني/ نوفمبر سنة ١٩٦٨م ص ٣.

المناضل (ماو تسي تونج) هذه التجربة بقوله: «يجب أن يكون هناك حزب ثوري مادمنا نريد الثورة، وبدون حزب ثوري، حزب مؤسس وفق النظريات الماركسية اللينينية الثورية، وطبق الأسلوب الماركسي اللينيني الثوري، تستحيل قيادة الطبقة العاملة والجماهير العريضة من الشعب والسير بها إلى الانتصار على الإمبريالية وعملائها».(١)

فالشعار المطروح إذن ، هو تبني الماركسية اللينينية الثورية برمتها دون أي نقاش.

«لقد أعلنت حركات (اللجنة التنفيذية) (مؤتمر إقليم سورية) - (مؤتمر إقليم فلسطين ١٩٦٨م) - (مؤتمر الحركة الاشتراكية في العراق ولبنان والخليج) أن أبرز دروس الهزيمة ، هو إعلان سقوط البرنامج السياسي والاقتصادي والعسكري والأيديولوجي للبراجوازية الصغيرة ، وعجز هذه الطبقة عن التصدي لحل معضلات حركة التحرر الوطنى الديمقراطي».

«إن أعظم المسؤوليات الملقاة على الأحزاب والمؤسسات التقدمية العربية في هذه المرحلة ، تتطلب من كل الثوريين أن يرفعوا رايات الماركسية اللينينية ، ولا يعني هذا أننا انتقلنا إلى هذا الموقع: فإن لهذا الانتقال مستلزمات منها تصفية الجيوب اليمينية في حركتنا ، ومطاردة الثقافات البرجوازية الصغيرة التي زرعتها القيادات اليمينية التاريخية لحركتنا»(٢).

وغدت الأهداف النهائية لحركة القوميين العرب ، تتلخص في الشعارات الآتية:

١ - فلنناضل بدون كلل لتوليد الحزب الماركسي اللينيني.

---

١) المصدر السابق ، صفحة ٤.

٢) المصدر السابق ، صفحة ٥.

٢ - ولنرفع رايات الثورة الثقافية البروليتارية في صفوفنا.
٣ - ولنعمل ابتداء لكنس جيوب الرجعية اليمينية في حركتنا(١).

لقد أصبح من الواضح ، أن من كان يمثل الفكر القومي بأطروحاته ومرئياته يجب أن يكنس ، وأن يصفى نهائياً من الحركة ، هو وفكره.

ولا مجال للمناقشة ، فحتى البرجوازية الصغيرة ، لم تعد طبقة ثورية بأي شكل، فالسلطة تؤخذ ولا تُعطى. وإن مشكلة انتقال السلطه من طبقة إلى طبقة لا تحل إلا بالعنف الطبقي الثوري ، والجماهير الكادحة في سورية بقيادة الطبقة العاملة ، مطالبة بسحق نظام البرجوازية الصغيرة ، لإقامة دولة (البروليتاريا) جماهير الفقراء - ولكن الثورة تحتاج إلى طليعة تقود نضال الطبقات المسحوقة وترسم لها طريق الثورة. إن هذه الطليعة هي (الحزب الماركسي اللينيني الثوري) الذي بدونه تسقط (الثورة الطبقية البروليتارية) «والغريب في الأمر أن نجد هذه الحركة تحاول تصحيح الحركة الشيوعية العالمية»(٢).

والخلاصة: أن حركة القوميين العرب انتهت إلى أن ترفض الإسلام كله ونبأ القرآن الكريم ، فهي تقول في تفسير التاريخ الإنساني:

«إن بدء التاريخ الأول الذي حدد بداية وجود الإنسان على الأرض ، أمر غير محدد من حيث الزمن والكيفية حتى الآن. ولا يزال على الأقل مثار اختلاف وجدل شديدين. وقد بذلت محاولات عدة لتحديد وجود الإنسان، كان أبرزها محاولتي الأديان السماوية من جهة، و (داروين) وتلامذته من جهة أخرى»(٣).

فثقتهم بناء على هذا واحدة بنظرية داروين وقول القرآن. بل هم أميل إلى تصديق داروين وتكذيب القرآن ، حيث شرحوا نظرية داروين بالتفصيل.

---

١) المصدر ، السابق صفحة ٥ - ٦
٢) المصدر السابق ، ص ٨.
٣) الحكم دروزة وحامد الجبوري: (مع القومية العربية) مصدر سابق ، صفحة ٢٦.

كما أنهم - يعتبرون الإسلام فاشلاً في قيادته للبشرية ، ويساوونه بالوثنية والأطماع الإمبراطورية!!

(.... وهذا ما أدى إلى فشل تلك الامبراطوريات الفارسية واليونانية والرومانية ، والمعتقدات الدينية كالمسيحية والإسلام ، في إذابة تلك الجماعات الإنسانية في مجتمع عالمي واحد وفي بوتقة واحدة)(١).

كما أن عقائدهم تتضمن ، كفراً صريحاً بنبي الإسلام محمد صلى الله عليه وسلم ، إذ ينظرون إلى الإسلام على أنه حركة بشرية قام بها محمد صلى الله عليه وسلم ، دون علاقة بالله سبحانه وتعالى.

---

١) المصدر السابق ، صفحة ٢٧.

ثالثا : الاتحاد الاشتراكي في مصر :

من المعروف ، أن الاتحاد الاشتراكي المصري ، كان حركة سياسية تنظيمية، نشأت بجهود رسمية من قبل القيادة السياسية التي صاغت أفكاره التنظيمية، وأبرزت أفكاره وأعدت وثيقة الميثاق الوطني التي تعتبر قانون الاتحاد الاشتراكي ، ويعتبر هذا الميثاق بمثابة دستور الدولة في مصر حينئذ.

وعلى ضوء ما يقوله الميثاق الوطني ، فإن أهدافه تتحدد فيما يلي:

* تحقيق الديمقراطية السليمة ممثلة بالشعب ، وللشعب ، لتكون الثورة بالشعب في أسلوبها ، وللشعب في غاياتها وأهدافها.
* تحقيق الثورة الاشتراكية التي هي ثورة الشعب العامل.
* دفع إمكانات التقدم ثورياً لصالح الجماهير.
* حماية الضمانات التي قررها الميثاق ، وهي:
  - كفالة الحد الأدنى لتمثيل العمال والفلاحين في جميع التنظيمات الشعبية والسياسية على جميع مستوياتها ، بحيث يراعى في تنظيمات الاتحاد الاشتراكي العربي نفسه أن تكون نسبة العمال والفلاحين ٥٠٪ على الأقل ، باعتبارهم أغلبية الشعب التي طال حرمانها من حقوقها الأساسية.
  - مبدأ القيادة الجماعية.
  - دعم التنظيمات التعاونية والنقابية.
  - إرساء حق النقد والنقد الذاتي.
  - نقل سلطة الدولة إلى المجالس المنتخبة تدريجياً(١).

والدارس لهذا الميثاق ، يجد فيه فكراً مشتتاً وتوجهات متباينة ، فمن شروط عضوية الاتحاد الاشتراكي ، وهو التنظيم الذي يجب أن يجمع فيما يدعو

---

١) الميثاق وقانون الاتحاد الاشتراكي. المقدمه والأهداف ، مصلحة الاستعلامات ، مصر ، عام ١٩٦١، صفحة ١١٦.

إليه قوى الشعب العامل ، وهم العمال والفلاحون والمثقفون والجنود والرأسمالية الوطنية حسب تعبير الميثاق :

(أن يؤمن بالميثاق ، ويتعهد بالعمل في منظمات الاتحاد الاشتراكي ، عاملاً على تحقيق أهدافه(١).

وليس في الشروط أن يكون عضو الاتحاد الاشتراكي مثلاً مؤمناً بالقرآن، أو مؤمناً بالإسلام ، بل الشرط الواضح ، أن يكون مؤمناً بالميثاق. وهذا يؤكد قطعاً أن الاتحاد الاشتراكي ، حركة قومية ، وليست حركة إسلامية ، كما كان يتوهم أو يزعم أحياناً بعض أفراده.

وقد رتبت أبواب الميثاق الوطني الذى يعتبر دستور الاتحاد الاشتراكي على الوجه التالي:

١ - نظرة عامة.
٢ - في ضرورة الثورة
٣ - جذور النضال المصري.
٤ - درس النكسة.
٥ - عن الديمقراطية.
٦ - في حتمية الحل الاشتراكي.
٧ - الإنتاج والمجتمع.
٨ - مع التطبيق الاشتراكي ومشاكله.
٩ - الوحدة العربية.
١٠ - السياسة الخارجية.

وفي الباب الأول:

حيث الأهداف الأولى للثورة: صيغت هذه الأهداف على الوجه الذي يعبر عنه الميثاق ، الذي كان مما جاء فيه قوله(٢):

«إن إرادة الثورة في تلك الظروف الحافلة ، لم تكن تملك من دليل للعمل غير المبادىء الستة المشهورة التي بحثتها إرادة الثورة من مطالب النضال الشعبي

---

١) قانون الاتحاد الاشتراكي والأهداف ص ١١٦.

٢) القانون ، الباب الأول ، العضوية ص ١١٧.

واحتياجاته:

١ - في مواجهة جيوش الاحتلال البريطانية المرابطة في منطقة قناة السويس كان المبدأ الأول: القضاء على الاستعمار وأعوانه من الخونة المصريين.

٢ - في مواجهة تحكم الإقطاع الذي يستبد بالأرض ومن عليها ، كان المبدأ الثاني: القضاء على الإقطاع.

٣ - في مواجهة تسخير موارد الثروة لخدمة مصالح مجموعة من الرأسماليين، كان المبدأ الثالث ، هو: القضاء على الاحتكار وسيطرة رأسمال المال على الحكم.

٤ - في مواجهة الاستغلال والاستعباد الذي كان نتيجة محتمة لهذا كله ، كان المبدأ الرابع ، هو: إقامة عدالة اجتماعية.

٥ - في مواجهة المؤامرات لإضعاف الجيش ، واستخدام ما تبقى من قوته لتهديد الجبهة الداخلية المتحفزة للثورة ، كان الهدف الخامس ، هو: إقامة جيش وطني قوي.

٦ - في مواجهة التزييف السياسي الذي حاول أن يطمس معالم الحقيقة الوطنية ، كان الهدف السادس ، هو: إقامة حياة ديمقراطية سليمة.

ومن نافلة القول أن نذكر: أن هذه المبادىء ، هي في الغالب الأعم السمات أو القاسم المشترك في الحركات الثورية والانقلابية التي شهدها النصف الاول من القرن العشرين في بلاد الشرق والغرب على السواء. وهذه المبادىء خالية من أي انتماء حقيقي للإسلام ، على الرغم مما جاء في بعض فقرات الميثاق من طرح شعار ادعاء الايمان ، وذلك بالقول:

«بإيمان لا يتزعزع بالله وبرسله وبرسالاته المقدسة التي بعثها بالحق

والهدى إلى الإنسانية في كل زمان ومكان»(١).

لكن مضمون هذا الشعار، يتبدد ويتلاشى في ظل تلك العموميات التي ليس فيها مايوجب على الدولة في ظل الاتحاد الاشتراكي الالتزام بشريعة الله، بل ظل هذا الأمر محصوراً في العلاقة الشخصية التي يمكن أن يكون عليها عضو الاتحاد الاشتراكي. ولم يستحق الإسلام عند واضعي مبادىء الاتحاد الاشتراكي كلمة واضحة محددة. وإذا ما نظرنا مقارنين بين مبادىء البعث العربي وأهدافه ومبادىء الاتحاد الاشتراكى وأهدافه، فسنجد تشابهاً كبيراً إن لم نقل تطابقاً في الغاية والأهداف، وكلها تدور حول: الحرية والاشتراكية والوحدة.

ثم تنطلق أفكار الميثاق في التعبير عن الحرية والاشتراكية والوحدة لتقول: (لقد أصبحت الحرية الآن تعني حرية الوطن، وأصبحت الاشتراكية وسيلة وغاية، هي الكفاية والعدل. وأصبح طريق الوحدة، هو الدعوة الجماهيرية لعودة الأمر الطبيعي لأمة واحدة مزقها أعدؤها ضد إرادتها، وضد مصالحها، والعمل السلمي من أجل تقريب هذه الوحدة. ثم الإجماع على قبولها تتويجاً للدعوة والعمل معاً)(٢).

أما جذور هذه الأهداف النضالية، فنلقاها في الباب الثالث تحت عنوان: جذور النضال المصري إذ يقول: (ومصر بالذات لم تعش حياتها في عزلة عن المنطقة المحيطة بها، بل كانت دائماً بالوعي وباللاوعي في بعض الأحيان تؤثر فيما حولها وتتأثر به، كما يتفاعل الجزء مع الكل. وتلك حقيقة ثابتة تظهرها دراسة التاريخ الفرعوني صانع الحضارة المصرية والإنسانية الأولى. كما تؤكدها بعد ذلك وقائع عصور السيطرة الرومانية والإغريقية.

---

١) الميثاق، ص (٩).

٢) الميثاق - جذور النضال المصري ص ١٧.

وكان الفتح الإسلامي ضوءاً أبرز هذه الحقيقة وأنار معالمها ، وصنع لها ثوباً جديداً من الفكر والوجود الروحي.

وفي إطار التاريخ الإسلامي ، وعلى هدي رسالة محمد صلى الله عليه وسلم قام الشعب المصري بأعظم الأدوار دفاعاً عن الحضارة الإنسانية. وقبل أن ينزل ظلام الغزو العثماني على المنطقة بأسرها ، كان شعب مصر قد تحمل ببسالة منقطعة النظير مسؤوليات حاسمه لصالح المنطقة كلها)(١).

وفي ظل هذه الأطروحات ، تتضح تلك الغايات غير الإسلامية ، فالنظرة القومية للتاريخ دفعت بالميثاق وواضعيه إلى أن يسيئوا إلى العثمانيين ، وأن يستخدموا في التعبير عن عصر الخلافة مايستخدمه المستشرقون والمؤرخون الغربيون ومن يتابعهم من العلمانيين ، من مثل الغزو أو الاستعمار أو عهد الظلام ، ولو كان لدى واضعي الميثاق أدنى حد من الشعور الإسلامي لأشادوا - مثلاً - بفتح القسطنطينية الذي يطلق علماء الإسلام عليه (فتح الفتوح)؛ وينظر كثير من المؤرخين إليه على إنه إطلالة فجر العصور الحديثه في أوروبا.

وإذا مااستبعدنا انعدام الرؤية الشمولية للميثاق ، وبخاصة مايتعلق بمشكلات العالم الإسلامي ، فإننا نرى أن الفلسفة التي ارتكز عليها ميثاق الاتحاد الاشتراكي - وإن اختلفت عن الماركسية في المعالجة - إلا أنها متأثرة جداً بالفلسفة الاشتراكية التي طرحها (حزب البعث) وكانت الأداة بعد لتسرب الأفكار الشيوعية وترويجها(٢).

غير أنه من الإنصاف ، أن نقرر أن الجانب الفكري في الميثاق ليس صورة طبق الأصل من الفلسفة المادية الشيوعية ، وإن كان متأثراً بها إلى حدٍّ ما ، فحين نرى في الماركسية مثلاً أن الملكية الفردية مقضي عليها في الشيوعية

---

١) الميثاق - جذور النضال المصري ص ١٧.

٢) الميثاق الوطني ، الباب الخامس ، صفحة ٤٥.

بالصراع الطبقي الذي تقول به الماركسية ، فإن الميثاق يعبر عن ذلك بقوله: (إن سيطرة الشعب على كل أدوات الإنتاج لا تستلزم تأميم كل وسائل الإنتاج ، ولا تلغي الملكية الخاصة ، ولا تمس حق الارث الشرعي المترتب عليها ، وإنما يمكن الوصول اليها بطريقين:

أولهما: خلق قطاع عام قوي وقادر يقود التقدم في جميع المجالات ، ويتحمل المسؤولية الرئيسية في خطة التنمية.

ثانيهما: وجود قطاع خاص يشارك في التنمية في إطار الخطة الشاملة لها من غير استغلال ، على أن تكون رقابة الشعب للقطاعين مسيطرة عليهما معاً)(١).

ثم نرى في الميثاق ذلك البعد المادي ، وذلك حين يقول: (إن الحل الاشتراكي هو الطريق الوحيد الذي يمكن أن تتلاقى عليه جميع العناصر في عملية الإنتاج على قواعد عملية وإنسانية تقدر على مد المجتمع بجميع القطاعات التي تمكنه من أن يضع حياته من جديد وفق خطة مدروسة وشاملة).

فالنظرة للملكية تختلف في جذورها عن النظرة الشيوعية ، ففي الشيوعية ، كل ملكية غير ملكية الاستعمال ، هي ملكية مستغلة. أما في مفهوم الاتحاد الاشتراكي ، فالملكية أصيلة في الفطرة ، وأصيلة في التاريخ. لكنه يمكن القول: إن هذه النظرة تشبه إلى حد كبير الفكر الاشتراكي الذي طرحه البعث العربي الاشتراكي في أول أمره باسم: الاشتراكية العربية.

ويعلل المنظرون للفكر الاشتراكى في الميثاق ذلك التأثر بما يقوله الميثاق نفسه: (إن التجارب الاجتماعية لاتعيش في عزلة عن بعضها ، وإنما التجارب الاجتماعية كجزء من الحضارة الإنسانية الشاملة ، وذلك بالانتقال الخصب وبالتفاعل الخلاق.

وهنا يبرز الاتحاد الاشتراكى بوصفه مؤسسة سياسية ذات أهداف مادية

---

١) الميثاق الوطني ، الباب الثاني ، صفحة ١٦.

تتأثر - كما يقول الميثاق - بالتجارب الإنسانية وليس بالإسلام.

ويتضح هذا المضمون فيما يقوله الميثاق: (إن مشعل الحضارة انتقل من بلد إلى بلد؛ لكنه في كل بلد كان يحصل على زيت جديد يقوي به ضوءه على امتداد الزمن. وكذلك التجارب الاجتماعية ، إنها قابلة للانتقال ، لكنها ليست قابلة لمجرد الحفظ عن طريق التكرار. وهذه أولى مسؤوليات القيادة الشعبية الثورية للأمة العربية.

وبعد أن يعيد الشعارات ويشيد بالعمل الثوري وقياداته ، يقول:

«إن هذه القيادات الشعبية مطالبة الآن أن تتأمل تاريخها ، وأن تنظر إلى واقع عالمها ، ثم تقدم على صنع مستقبلها واقفة في ثبات على أرضها»(١).

وتكون النتيجة في الميثاق ، هي هذا الأصل المادي الذي لا علاقة له بالإسلام حيث أن مجتمع الرفاهية - وهو الهدف الأعلى - قادر على أن يصوغ قيماً أخلاقية جديدة لاتؤثر عليها القوى الضاغطة المتخلفة من العلل التي عانى منها مجتمعنا زماناً طويلاً، كذلك فإن هذه القيم لابد لها أن تعكس نفسها في ثقافة وطنية حرة تفجر ينابيع الإحساس بالجمال في حياة الإنسان الفرد الحر.

أي أن القيم الثابته في الإسلام خاضعة للتطور المادي والاجتماعي الذي يسعى لتحقيقه الاتحاد الاشتراكي من خلال الميثاق الوطني.

كما يلفت النظر في الميثاق عند تناوله لموضوع الدين ، أنه يتكلم عن العقيدة الدينية أو عن الأديان عموماً (دون تحديد الإسلام) حيث يقول: «إن القيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان ، وعلى إضاءة حياته بنور الايمان ، وعلى منحه طاقات لاحدود لها من أجل الخير والحق والجنة».

وهنا تتساوى علاقة الإسلام في الميثاق بعلاقته باليهودية والمسيحية، ويعرف علماء الإسلام أن الانصياع لأي دين غير الإسلام هو كفر بالإسلام.

وأنه من نافلة القول ، أن نقرر هنا أن القيم الأخلاقية والاجتماعية وكثيراً

---

١) الميثاق: ضرورة الثورة ، صفحة ١٦.

من قضايا التشريع في الإسلام غيرها في اليهودية والمسيحية ، فإذا ساوى الميثاق بين الإسلام وهذه الأديان مع حكم الإسلام على هذه الأديان بأنها محرفة ، فهو خروج عن الإسلام.

ويمكن القول عن ميثاق الاتحاد الاشتراكي: إنه دستور حركة قومية ترى حرية العقيدة الدينية لاهيمنة للشريعة أو الحكم فيها. أو حركة وطنية قومية عربية تعترف بحرية العقيدة الدينية ، وتقبل بالأديان على أن لاتستقل بالتشريع أو تتدخل في الحكم. وأن هذه القومية كما تتجلى في الاتحاد الاشتراكي قد تكفلت بوضع دستور: (أي تشريع بديل للإسلام مستقى منها) تزعم أن فيه سعادة الإنسان وحريته.

ومن المعروف ، أن الديمقراطية الغربية في كل دول الأرض تنطلق من هذا المفهوم ، وتقبل من الدين جانب العبادة الشخصية ، والعقيدة الشخصية. أما الحكم والاقتصاد والسياسة ، فهو ديمقراطي من جهة ثانية.

أما أن نسمي اقتصاد الجمهورية العربية المتحدة ، اشتراكية الإسلام، ونسمي الميثاق تطبيقاً للقرآن ، فهذا جهل بالقرآن والإسلام ، وتحريف لمفاهيم القرآن والإسلام.

والميثاق لايعترف بالأديان ، إلا حيث تكون غير مصطدمة مع مايدعو إليه من مبادىء وشعارات وما يدعو إليه من أهداف ، وهي التي يصفها بأنها حقائق الحياة وجوهر الدين ، فهل هذا هو المطلوب من الأديان أن تؤديه؟ وهل المطلوب من المفكرين الدينيين - كما يودون - أن يحتفظوا للدين بما أسموه جوهر رسالته؟ وهل هذا هو واجبهم الأكبر؟

إن ظاهر هذا الكلام ، يؤكد أن الدين - في نظرهم - ملك للمفكرين الدينيين، وأن عليهم أن يحتفظوا به بحيث لا يتناقض ولا يصطدم مع مايعتبرون أنه حقائق الحياة.

وأما عن الوحدة العربية التي يتكلم عنها الميثاق الوطني ، فتجيىء عبر متاهات كثيرة رسمها الميثاق في باب السياسة الخارجية ، حيث يقول: «إن شعبنا شعب عربي ، ومصيره يرتبط بوحدة مصير الأمة العربية»(١).

وفي خاتمة الاهتمام السياسي في الميثاق ، تجيىء الأحكام غائمة تائهة: (إن شعبنا يعتقد في رسالة الأديان ، وهو يعيش في المنطقة التي هبطت عليها رسالات السماء).

ونضال المؤمنين بالميثاق ، ليس من أجل الإسلام ولا للسعي لتطبيقه ، لأن الشعب عندهم يناضل من أجل المبادىء الإنسانية السامية لا غير، ولا بأس أن يجيىء الإسلام كمبدأ بعد الوطنية المصرية والوحدة العربية والإفريقية والآسيوية والانتماء لميثاق الأمم المتحدة في خاتمة قائمة الاهتمامات.

ومن الواضح البين ، أن صياغة الميثاق جاءت وفق الأماني في التطوير المادي والاجتماعي ، لا وفق شرع الله وتطبيق أحكامه ، والدليل على ذلك هو تجربة ذلك التنظيم المادي النزعة في مصر عبر مؤسساته الفكرية ومنابر التعبير عنه.

---

١) الباب العاشر من الميثاق ـ السياسة الخارجية ، صفحة ١٠٧.

منظمة الشباب الاشتراكي في مصر والفكر المادي :

منظمة الشباب الاشتراكي: عبارة عن تنظيم شبابي ، عقيدته تطبيق الشعار الذي طرحته القيادة السياسية في مصر: (سيطرة مبادىء تنظيم الاتحاد الاشتراكي وهو: الحرية ، الاشتراكية ، الوحدة) وكان على قادة هذا التنظيم وهم صفوة من شباب الجامعات والمصالح والوزارات والمصانع ، أن يترجموا فكر الميثاق إلى سلوك أخلاقي وسياسي يستهدف إبعاد الدين عن الحياة ، وكان عليهم أيضا أن يبعدوا كل تأثير للدين عن توجيه المجتمع. ويتضح ذلك فيما يدرس للشباب في موضوع علاقة الدين بالقومية العربية، وكانت يومها دعوة شائعة، فكانت القومية العربية دعوة أساسية إلى جانب المبدأ الاشتراكي، وكان على أعضاء المنظمة في مراحل الإعداد العالي لهم (فيما يسمى توجيه المرحلة الثالثة) دراسة مقال تحت عنوان: (القومية العربية) كتبه الدكتور "يحيى الجمل" وقسم حديثه فيه إلى أربعة عناصر ، هي:

١) مفهوم القومية بمعنى عام.
٢) تطبيق هذا المفهوم العام على القومية العربية.
٣) حركة القومية العربية في الوقت الحاضر.
٤) مضمون القومية العربية.

ولكي تتضح لنا علاقة الدين بالقومية العربية في نظر موجهي منظمة الشباب الاشتراكي ، ينبغي أن نتعرض لرأي الكاتب في العنصرين الأولين ، وهما مفهوم القومية على وجه العموم ، وتطبيق هذا المفهوم على القومية العربية.

عندما تحدث الكاتب عن مفهوم القومية - على العموم - نبه على أن هناك نظريات كثيرة ؛ منها مايجعل الوجود القومي نتيجة سبب واحد ، ومنها مايجعله نتيجة أسباب متعددة. وذكر من القسم الأول عدة نظريات ، وهي: وحدة الجنس ، ووحدة الدين ، ووحدة الإرادة ، ووحدة اللغة.. فهذه هي النظريات التي ترجع الوجود القومي إلى سبب أو عنصر وحيد، وقد رفض الكاتب منها النظريات

القائلة: بوحدة الجنس ووحدة الدين ، وإرادة التوحيد ، وقبل وحدة اللغة على أنها سبب جوهري في وجود القومية ، ولكنه غير وحيد.

والذي يعنينا هنا: هو رأي الكاتب في «نظرية وحدة الدين» فإنه يرفضها كأساس للقومية - سواء كان سبباً وحيداً أم مشتركاً مع غيره - مخالفاً بذلك حقائق التاريخ. ويستدل على عدم صلاحية الدين ليكون سبباً من أسباب وجود القومية بعدد من القوميات ، يذكر منها: باكستان وإيران والأمة العربية، ويقول: (وخلاصة الرأي بالنسبة لعلاقة الدين بالقومية ، أن الدين الواحد أو الغالب سبب من أسباب القوة في الكيان القومي ، ولكنه بيقين ليس سبباً من أسباب الوجود ، فالدين الواحد أو الغالب بين مجموعة من الناس لايستطيع أن يجعل هذه المجموعة قومية واحدة. ولكن الدين الواحد أو الغالب داخل مجموعة قومية يكون سبباً من أسباب قوة الكيان وتماسكه. وهنا الفرق بين سبب الوجود وسبب القوة. الدين الواحد أو الغالب إذن ليس سبباً أو أساساً للوجود القومي ، وإن كان سبباً لقوة هذا الوجود)(١).

وعندما انتهى الكاتب من الحديث عن النظريات التي ترجع الوجود القومي إلى سبب وحيد ، وقَبِلَ منها نظريةَ وحدة اللغة فقط على أنها عنصر أساسي من عناصر وجود القوميات - ولكنه غير كاف وحده لقيام القوميات - بل تحتاج القوميات في وجودها إلى عناصر أخرى. تحدث عن العناصر الضرورية إلى جانب وحدة اللغة ، فقال:

(والواقع أن دراسة هذه النظريات المختلفة في شأن القومية ، توضح لنا أن العناصر الأساسية والأركان الأساسية التي يقوم عليها الوجود القومي تتمثل أساساً في الأمور الآتية:

أولاً : وحدة اللغة.

ثانياً: التراث المشترك ، أو وحدة التاريخ.

---

١) محاضرات المرحلة الثالثة - منظمة الشباب - الاتحاد الاشتراكي صفحة ١١٥.

ثالثاً: المصير المشترك ، أو وحدة الهدف.

والوقع أن هذه الأركان الثلاثة تفترض وتؤدي في نفس الوقت إلى ركن رابع غاية في الأهمية ، وإن لم يعالجه كثير من دارسي القوميات ، ذلك هو عنصر الاستمرار والاتصال في الوجود القومي)(١).

وهكذا اعتبر هذه العناصر مقومات وجود القوميات - على وجه العموم - وعندما أراد أن يتحدث عن مفهوم القومية العربية. حيث إن الميثاق اعتبرها وحدها النموذج الأعلى في تحديده مقومات القومية... قال الكاتب:

الواقع أننا نستطيع أن نقول بغير ادعاء أو افتعال: إن المفهوم القومي العام بأركانه التي استعرضناها لا يوجد له تطبيق أوضح ولا أكثر تمجيداً من الأمة العربية ذات الوجود القومي العربي. وقبل أن نستعرض هذه الأركان التي تحدثنا عنها لنرى مدى توافرها في الكيان القومي العربي ، نجد أنه من الأوفق أن نقدم رأي الميثاق في هذا الصدد. يقول الميثاق: «إن الأمة العربية لم تعد في حاجة إلى أن تثبت حقيقة الوحدة بين شعوبها. لقد تجاوزت الوحدة هذه المرحلة وأصبحت حقيقة الوجود العربي ذاته، يكفي أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التي تصنع وحدة الضمير والوجدان، ويكفي أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير».

والواقع أن هذه العبارات من الباب التاسع من الميثاق جمعت أركان القومية التي يتفق عليها الباحثون في القوميات، وقطعت العبارة في وضوح وبساطة بتحقيق هذه الأركان ووجودها بالنسبة للأمة العربية(٢).

ومن يتأمل فيما سبق يجد أن الكاتب رفض - شأنه في ذلك شأن القوميين جميعاً - أن تكون وحدة الدين عنصراً أساسياً من عناصر وجود القومية عموماً.

---

١) المصدر السابق ، صفحة ١٢٠ - ١٢١.

٢) المصدر السابق ، صفحة ١٢٠ - ١٢١.

وعلى هذا ، فإن الدين ليس عنصراً من عناصر القومية العربية - في رأي الكاتب ، وفي رأي الميثاق الوطنى معاً - وهذا يتضح من تطبيق الكاتب مفهوم القومية الذي ارتضاه على عبارة الميثاق في تحديد مفهوم القومية العربية ، الذي يرفض فيه أن يكون الدين عنصراً من عناصر القومية.

بل ثمة ما هو أكثر من هذا: فعندما يشرح ما يشير إليه الميثاق من وحدة التاريخ في قوله: «فبينما يثبت التاريخ أن الدين هو الذي صاغ هذه الوحدة» يرفض الكاتب حقائق التاريخ ، ويرى أن تاريخ الكيان العربي ظل مستقلاً عن التاريخ الإسلامي. ويرى أن الدول الإسلامية كانت تحافظ على قوتها ما دامت تعتز بكيانها العربي ، وتضعف إذا ابتعدت عنه.

ثم يقول الكاتب:

(ويستمر اختلاط التاريخ العربي بالتاريخ الإسلامي قروناً طويلة ، وذلك كله لم يؤدّ مطلقاً إلى إذابة الكيان العربي واختلاطه بغيره من الكيانات التي كانت وماتزال تدين بالإسلام، ولاتنتمي إلى العروبة، ومايزال المؤرخون يرون ضعف بعض الدول الإسلامية وسر قوتها في محافظتها على كيانها العربي أو ابتعادها عنه، مما يدل بيقين على أن العروبة أو الوجود القومي كان أساساً مميزاً للحضارة العربية)(١).

وإلى هنا ، نتبين كيف أن منظمة الشباب الاشتراكي والاتحاد الاشتراكي كانا يلقنان الشباب - الذي يعد لقيادة النضال - الأفكار المادية غير الإسلامية، ويغرسان في أذهانهم فكرة أن المجتمع العربي ، يجب أن يخلو من عنصر الإسلام كمقوم من مقومات وجوده.

وهكذا حرص الموجهون في المعاهد ، ومعسكرات الشباب - التابعة لمنظمة الشباب الاشتراكي - أن يفرغوا القومية العربية من أي توجه إسلامي ، بوصفه شعاراً سياسياً مطروحاً على المستوى الرسمي والشعبي ، في محاولة لأن

---

١) المصدر السابق ، صفحة ١٢٣.

يغرسوا في الأذهان فكرة إبعاد الدين عن التوجيه في الحياة العامة ، ولكن لأنه لا بد لهم من تملق عاطفة الشباب الدينية، وخداع الجماهير المسلمة ، فقد وضعوا مقالاً ضمن محاضرات المرحلة الثانية بعنوان (القيم الروحية والاشتراكية) وجاء فيه:

إن موضوع «القيم الروحية والاشتراكية» يفرض نفسه في كثير من العقول والنفوس تحت عنوان آخر هو: «الدين والاشتراكية» أو «الإسلام والاشتراكية». وهذا الموضوع يعرض في نوعين من الأذهان ، ويطوف في نوعين من النفوس: فهو يطوف أحياناً في أذهان ونفوس جادة ومخلصة وصادقة تؤمن بالله ورسالاته ، وتدين دين الحق مع محمد عليه الصلاة والسلام ، ومع عيسى عليه السلام ، وتؤمن في نفس الوقت بأن الطريق المحتم للخروج بهذا المجتمع من التخلف الاقتصادي ومن الظلم الاجتماعي.. هو طريق الاشتراكية. فيكون من حقها أن تتساءل ، وأن تقف في موقف طالب العلم ، وأن تطلب تحديد العلاقة بين الإسلام والدين وبين الاشتراكية بصفة عامة ، وتريد أن تطمئن إلى أن ولاءها للنظام الاشتراكي لا يمس من قريب ولابعيد ولاءها الأصيل لدين الله تعالى»(١).

ومن هذا يتضح ، أن المقال قصد به طمأنة الشباب - الذي يؤمن بالدين أو بالقيم الروحية على وجه العموم. وفي الوقت نفسه يؤمن بالاشتراكية حلاً حتمياً لمشكلات المجتمع - إلى أنه من الممكن الجمع بينهما. ولهذا يهتم المقال ببحث العلاقة بين القيم الروحية والاشتراكية التي لاتفهم في المجتمع المصري إلا بعنوان: العلاقة بين الدين والاشتراكية.

ولبيان العلاقة بين القيم الروحية وبين الاشتراكية ، يقرر المقال:

أن الميثاق الوطني يحتوي من الناحية النظرية على محورين أساسيين وهما:

١) الايمان بالله وكتبه ورسله.

٢) الايمان بأن الاشتراكية ، هي الطريق الحتمي الوحيد لحل مشكلات

---

١) محاضرات المرحلة الثانية ـ منظمة الشباب الاشتراكي ، صفحة ١٤٢.

المجتمع الاقتصادية والاجتماعية. ولابد لكل مواطن أن يعرف العلاقة بين هذين المحورين.

ولايتأتى إدراك هذه العلاقة على وجهها الصحيح ، إلا بتصفية بعض المشكلات المتعلقة بمشكلة العلاقة بين الدين والاشتراكية العلمية. وحصر المقال المشكلات التي تظهر العلاقة بين القيم الروحية والاشتراكية العلمية بمظهر التعارض بينهما في ثلاث وهي:

١) استناد الاشتراكية في كثير من البلدان التي طبقتها إلى أساس مادي.

٢) تقديم الاشتراكية نفسها على أنها فلسفة كلية شمولية تفسر الكون كله مما يجعلها تصطدم بالدين الذي هو نظام إلهي كلي متكامل.

٣) تفسير رجال الدين للدين تفسيراً منافيا لطبيعته(١).

ويتناول المقال هذه المشكلات بالتحليل محاولاً إزالة التعارض البادي بين الاشتراكية العلمية ، والقيم الروحية. ولنحاول هنا أن نعرض حله للمشكلة الأولى لنرى: هل استطاع فعلاً أن يزيل التعارض بين الاشتراكية العلمية والقيم الروحية أو لا ؟ ولننظر ماذا فعل معلم الاشتراكية والقومية في بلد من بلاد العرب المسلمين؟

فالمقال ، يقرر أن القرآن يعتبر الايمان بالغيب أساساً رئيساً من أسس الايمان، والميثاق يتحدث عن الاشتراكية العلمية، ومعلوم أن الاشتراكية العلمية بفلسفتها المادية تعني: رفض كل ما لا يخضع للحواس ، ومن ثم ترفض الغيب رفضاً قاطعاً. هكذا يحدد المشكلة ، ومن هذا التحديد ينطلق في محاولة لتضييق الهوة بين الإسلام والاشتراكية.

والطريقة التي سار عليها تحتوى على مغالطات واضحة ، وتضليل مقصود

---

١) انظر المصدر السابق صفحة ١٤٢ ـ ١٤٣.

ويمكن تركيز محاولته في أمرين ، أحدهما: تفسير كلمة العلمية - التي وصف بها الميثاق الاشتراكية - تفسيراً يخرجها عن معناها، والآخر: إثبات أن الإسلام يدعو إلى الكشف عن قوانين الطبيعة والمجتمع والانتفاع بها.

وتعقيباً على مايذهب إليه كاتب المقال نقول(١):

إن الأصل ، هو أن الاشتراكية العلمية تعني الماركسية المادية. والكتب التي كانت تدرس في المعاهد الاشتراكية تحتوي على عبارات كثيرة تدل على أن الميثاق الوطني قد اختار الماركسية منهجاً للتقدم. والعبارة التالية تدل صراحة على ذلك:

(إن الميثاق قد تبنى النظرية الماركسية كأساس ومنهج للتقدم)(٢).

وليس هذا فحسب ، فالكتاب الذي وردت فيه هذه العبارة، يعدد الأفكار التي قبلها الميثاق الوطني من الماركسية ، والفكر الاشتراكي العالمي ، وهي:

١) الايمان بالتطور ، وأنه لاوجود لنظام اجتماعي ثابت لا يتغير بتغير الظروف الموضوعية التي أدت إلى نشوء هذا النظام.

٢) الاعتقاد بأن التطور الاجتماعي تحكمه قوانين علمية معينة يمكن استخراجها من دراسة تطور النظم الاجتماعية المختلفة.

٣) إن هذا التطور ، لايحدث نتيجة لدفع خارجي أو لعوامل غير منظورة ، وإنما يحدث لأن النظام الاجتماعي القائم لم يعد قادراً على حل المتناقضات التي تنشأ بين قوى الإنتاج ، وبين العلاقات الإنتاجية القائمة من الجانب الآخر.

٤) وإن حركة الجماهير في صراعها من أجل الحياة ، هي الوسيلة التي يتم بها هذا التغير وتبرزها هذه المتناقضات.

٥) إن حل متناقضات المجتمع الرأسمالي ، لا تتم إلا عن طريق الملكية العامة

---

١) المصدر السابق ، صفحة ١٤٤.

٢) محاضرات المرحلة الأولى ، منظمة الشباب الاشتراكي ، صفحة ٦٢.

لأدوات الإنتاج والتوزيع ، على أساس من المشاركة في الإنتاج والتخطيط الشامل والسيطرة السياسية للقوى صاحبة المصلحة في التغير الاجتماعي(١).

وعبارات الميثاق الوطني نفسه ، ناطقة بأن الاشتراكية العلمية ، هي المنهج الوحيد للتقدم(٢).

وإن الأوضاع الاقتصادية وحدها ، هي التي توجه النظام السياسي في كل بلد بكل حذافيره(٣).

وأن الصراع حتمى بين الطبقات(٤).

وأن مجتمع الرفاهية ـ الذي ترمي إليه الاشتراكية العلمية ـ قادر على أن يغير الأخلاق والقيم القديمة ، ويستبدلها بأخلاق وقيم جديدة تلائم المجتمع الاشتراكي بعد استبعاد القوى الضاغطة المختلفة التي عاني منها مجتمعنا زمانا طويلا(٥).

وهذه القيم الجديدة ، يجب أن تسود في الثقافة الوطنية ، ويجب أن تتطور نصوص القانون لكي تتلاءم مع هذه القيم الجديدة(٦). ومن هذه القيم التي يجب أن تسود:

(إن المرأة لابد أن تتساوى بالرجل، ولا بد أن تسقط بقايا الأغلال التي تعوق حركتها الحرة. حتى تستطيع أن تشارك بعمق وإيجابية في صنع الحياة)(٧).

واضح جدا من هذه الغايات ، أن الميثاق الوطني اختار الاشتراكية شبه

---

١) المصدر السابق صفحة ٦٢ ـ ٦٣

٢) انظر الميثاق ص ٥٠ ـ هدية للقراء من جريدة التعاون ٢١ مايو سنة ١٩٦٧ العدد ٢٢٢.

٣) انظر الميثاق صفحة ٣٧.

٤) انظر الميثاق صفحة ٤٢.

٥) انظر الميثاق صفحة ٧٠.

٦) انظر الميثاق صفحة ٧٢.

٧) الميثاق صفحة ٧٠.

العلمية منهجاً ، وكيف أنه اعترف بالقوانين الماركسية وقرر أنها ، هي الطريق الوحيد لتقدم المجتمع المصري ، وأن العلمية التي توصف بها الاشتراكية ، كانت تفهم في نظر موجهي معسكرات منظمات الشباب الاشتراكي على أنها رفض كل ماهو غيبي.

تبقى مسألة هامة ، وهي: النظر في الإشارات التي وردت في الميثاق بصدد القيم الروحية. لقد وردت الإشارة إلى القيم الروحية في الميثاق ثلاث مرات:

الأولى وهي الأهم:

إن حرية العقيدة الدينية يجب أن تكون لها قداستها في حياتنا الجديدة الحرة...

إن القيم الروحية الخالدة النابعة من الأديان قادرة على هداية الإنسان ، وعلى إضاءة حياته بنور الايمان ، وعلى منحه طاقات لا حدود لها من أجل الخير والحق والمحبة.

إن رسالات السماء كلها في جوهرها ، ثورات إنسانية استهدفت شرف الإنسان وسعادته، وإن واجب المفكرين الدينيين الأكبر ، هو الاحتفاظ للدين بجوهر رسالته ، وإن جوهر الرسالات الدينية ، لا يتصادم مع حقائق الحياة ، وإنما ينتج التصادم في بعض الظروف من محاولات الرجعية أن تستغل الدين ضد طبيعته وروحه لعرقلة التقدم ، وذلك بافتعال تفسيرات له تتصادم مع حكمته الإلهيه السامية.

لقد كانت جميع الأديان ، ذات رسالة تقدمية ، لكن الرجعية التي أرادت احتكار خيرات الأرض لصالحها وحدها، أقدمت على جريمة ستر مطامعها بالدين، وراحت تلتمس فيه مايتعارض مع روحه ذاتها، لكي توقف تيار التقدم.

إن جوهر الأديان ، يؤكد حق الإنسان في الحياة وفي الحرية: بل إن أساس الثواب والعقاب في الدين ، هو فرصة متكافئة لكل إنسان. إن كل بشر يبدأ حياته

أمام خالقه الأعظم بصفحة بيضاء يخط فيها أعماله باختياره الحر، ولايرضى الدين بطريقة تورث عقاب الفقر والجهل والمرض لغالبية الناس ، واحتكار ثواب الخير لقلة منهم.

إن الله جلت حكمته ، وضع الفرص المتكافئة أمام البشر أساساً للعمل في الدنيا وللحساب في الآخرة(١).

ونظرة في هذه النصوص ، نجد أن ماهو مقدس في نظر الميثاق ، هو حرية العقيدة الدينية في الحياة الجديدة التي ينشدها الميثاق. وهو يسمح بحرية الأديان لأنها تحتوي على قيم روحية خالدة قادرة على هداية الإنسان ، وعلى منحه طاقات لاحدود لها من أجل الخير والحق والمحبة ، (وكل هذا في المجال النظري فقط، أما المجالات العملية فبخلاف ذلك تماماً).

ويرى الميثاق: أن رسالات السماء ثورات إنسانية ، تهدف إلى تحقيق شرف الإنسان وسعادته ، وواجب المفكرين الدينيين ، هو الاحتفاظ للدين بجوهره - ذلك الذي لايتصادم مع حقائق الحياة - وهو حق الإنسان في الحرية والحياة.

هكذا ، يسمح الميثاق بحرية اعتقاد عام في الأديان ، ويحصر جوهر الدين - الذي يعترف به - في أنه يكفل حق الحرية والحياة للبشر.

وتلك ، هي صفة الدين الذي يسميه الميثاق: التقدمية. وأي تفسير غير هذا هو تفسير لايعترف به الميثاق. ويصم القائلين به بالرجعية. لأنهم يحاولون تفسير الدين تفسيراً يخرجه عن مهمته الأساسية. إنه يعترف بحرية اعتقاد عام فقط. وفوق هذا ، فإن جوهر الأديان في نظر الميثاق ثورات إنسانية ، ومعنى هذا: أنه يرجع أصل الأديان إلى مصدر إنساني وليس إلهي. ولا يمكن تأويل هذه العبارة

---

١) الميثاق الباب السابع صفحة ٧٠ - ٧١.

بحالٍ تأويلاً يخرجها من هذا المعنى إلا أن يكون التأويل متعسفاً ، ومع هذا فإن التأويل لايكون مقبولاً لأنه يتعارض مع المنطق العام في الميثاق. ومع هذا قد يحلو للبعض أن يقول: إن الاشتراكية لا تتعارض مع الإسلام ، مع العلم بأن الإسلام له نظامه الذي يكفل السعادة للبشر ، ولايرضى بهذا النظام بديلاً. فمحاولة الميثاق ، أن يحل نظاماً آخر - مهما كان اسمه - بدلاً من الإسلام ، هو رفض الإسلام.

والصحيح أن يقال: من أين نبدأ ؟ هل نبدأ بالإسلام من حيث كونه نظاماً ، ثم نجتهد بعد ذلك على أساسه ؟ أو نبدأ بالاشتراكية ثم نقارن بينها وبين الإسلام بعد ذلك؟

إن نقطة الانطلاق ، هي التي تحدد موقفنا. هل نحن مؤمنون بالإسلام أم لا ؟ ولايمكن أن يقال: إننا مؤمنون بالإسلام إلا إذا كانت نقطة الانطلاق ، هي الإسلام نفسه.

وهنا إشارة في الميثاق تفيد أن الطاقات الروحية التي تستمدها الشعوب من الأديان السماوية أو التراث الحضاري ، تعين الشعوب على قهر جميع الصعاب والعقبات ، إنها تقول:

(وإذا كانت الأسس المادية لتنظيم التقدم ، ضرورية ولازمة ، فإن الحوافز الروحية والمعنوية ، هي وحدها القادرة على منح هذا التقدم أنبل المثل العليا وأشرف الغايات والمقاصد).

وهذه الإشارة تسوي - بالنسبة للطاقات الروحية - بين ماهو نابع من الأديان السماوية ، وماهو نابع من غيرها. أما الإشارة الثالثة فتفيد أن الشعب المصري يملك من إيمانه بالله ثم بنفسه مايمكنه من فرض إرادته وصياغتها من جديد صياغة تتفق مع مايتطلع إليه من آمال.

وعلى وجه العموم: فإن الطاقات الروحية التي يتحدث عنها الميثاق لاتعدو أن تكون أفكاراً دينية أو غير دينية ، تعين الشعوب على التغلب على العقبات التي تعترضها في مسيرة التقدم ، سواء كانت هذه الأفكار حقيقية ، أم غير حقيقية ، وهذا لايعدو إلا أن يكون اعترافاً بأثر الفكر المستقل عن المادة ، الذي اضطر الماركسيون أن يعترفوا به أخيراً. بعد أن عجزوا عن تفسير المجتمع الإنسانى تفسيراً يعتمد على الإنتاج المادي فقط.

ولهذا لاتخرج هذه الإشارات - في الميثاق إلى القيم الروحية - عن نظرية الاشتراكية العربية - كما وردت في الميثاق ، وفي كتب الموجهين السياسين في منظمات الشباب عن كونها اشتراكية مادية ، وتحاول أن ترسم طريقة يسير عليها المجتمع لتحقيق سعادته. والإسلام يؤمن بالغيب ، ويرسم طريقة للمجتمع يسير عليها لكي يحقق سعادته ، فإما أن نقبل الإسلام نظاماً للحياة ، وإما أن نقبل الاشتراكية ، ومحاولات التلفيق والتوفيق بينهما مكتوب عليها أن تخفق. ولهذا فقد أخفقت تجربة الاتحاد الاشتراكي.. وسقطت الاشتراكية كلها..!!

وأخــــيراً:

فإننا من خلال هذا المبحث ، قد سلطنا الضوء على أبرز الأحزاب المادية، شيوعية كانت أم قومية أم اشتراكية ، في سوريا وفي مصر ، ومن الملاحظ: أن ثمة قواسم مشتركة كثيرة بين هذه الأحزاب مهما اختلفت مسمياتها. ومن أبرز هذه القسمات: انطلاقها من منطلق مادي ، ومحافظتها على موقف واحد معاد للإسلام عقيدة وحضارة ، ونظرتها للإسلام نظرة دونية ، تراثية ، وعدم تقبلها لاتجاه بعث يقوم على القرآن والسنة ، والانتماء لحضارة الإسلام ، وعدم تمييزها بين الإسلام وغيره من الأديان ، بل هي في رأيها - عند أحسن الفروض - قيم روحية تصلح للمساجد والشيوخ والعجزة. وقد تتحدث عن الإسلام كجزء من التراث والماضي. الذي ساعد القوميه العربية... أما أن يكون الإسلام حضارة كاملة ، والعرب مجرد جنس من أجناسها لهم مكانتهم القائدة ، فهذا مالايقبلونه ، بل يرى الكثير منهم ، أن العروبة صاحبة الفضل على الإسلام ،

وأن بالإمكان تفسير الإسلام تفسيراً مادياً ، وطرح مالا يتفق مع هذا التفسير الاجتماعي المصلحي.

وقد كانت آثار هذه الأحزاب بالغة السوء بالنسبة للأمه العربية ، فقد قسمتها سياسياً ، وأقامت بينها الحروب والفتن ، ومكنت النظام الصهيوني من الامتداد ، وتسببت في هزائم عسكرية مدمرة ، وعلى رأسها نكبة ١٩٦٧م وحرب اليمن. كما جلبت الفقر والإفلاس والبؤس الاجتماعي بسبب القوانين الاشتراكية والشيوعية ، وحاصرت الفكر الإسلامي وانتهكت حرمات المواطن واستوردت أبشع وسائل التعذيب للمتدينين والمؤمنين بالإسلام... كما أشاعت الكراهية والحقد بين أفراد الأمة وطبقاتها.

الفصل الثالث

مجالات الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية وآثاره

نتناول في هذا الفصل جانبين أساسين بالنسبة لطبيعة بحثنا:
أولهما: مجالات الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية.
وثانيهما: آثار هذا الفكر المادي في عقل الأمة وواقعها ومستقبلها.
ففي الجانب الأول ، نكتفي بتحديد المجالات التي انطلق منها الفكر المادي.

وفي الجانب الثاني ، وهو آثار هذا الفكر سنبسط القول ، ونحلل المضامين، ونرد عليها.

والمجالات التي ركز عليها الفكر المادي ، هي مجالات العقيدة والتعليم والقيم والمعارف الثقافية والتعليمية والاجتماع... وتأتي الآثار مرتبطه بهذه المجالات ، مع ملاحظة أن الهدف الأكبر لهذه الآثار ، هي صبغ الحياة العامة والنظم والقيم والثقافة وشتى النواحي الاجتماعية والفردية بصبغه مادية منفصلة عن إطارها الروحي والإسلامي مرتبطة بالحضارة المادية الغربية الإلحادية والعلمانية.

لقد استطاعت القوى التغريبية التي هيمنت على مجالات الفكر والأدب والثقافة والسياسة ، أن تعزل تأثير العقيدة الدينية في توجيه الحياة العامة في البلاد العربية منذ مطلع القرن العشرين ، وراجت أفكار التقطها صغار الطلبة وأنصاف المتعلمين الذين يحملون في أنفسهم مركبات النقص والشعور باحتقار الذات ، واتخذ منها بعض المثقفين وأشباه المثقفين وسيلة رخيصة لإظهار تقدمية كاذبة ، حتى شاعت مثل هذه الأفكار التي تزعم بأن:

أ) الدين ظاهرة اجتماعية: يريدون بذلك كل دين - والإسلام دين - أي أنه ذو منشأ أرضي ومصدر إنساني.

ب) الترويج لنظريات في تعليل عقيدة الايمان بالله ، كنظريتي: (دركايم) و (ماركس) اليهوديين ، وغيرهما من النظريات الاجتماعية ، التي لاتفرق بين: (الله) سبحانه وتعالى باعتباره تعالى متصفاً بصفات الكمال بأدلة الوحي الصادق وبرهان العقل الصحيح، وبين فكرة الإنسان عن «الإله» التي يمكن أن تتشوه وتتطور وتصيب وتخطيء.

ج) وصف الدين بأنه حركة رجعية ، يوقف التطور ويخالف العقل ، وتعرض هذه الفكرة بمناسبة الكلام عن الصراع بين الكنيسة والنهضة في أوروبا، ومحاولة رجال الكنيسة كبت الحركة العلمية. فتؤخذ هذه الفكرة وتعمم على جميع الأديان ، ويحكم بها خطأ على الإسلام ، ويروج لها الباحثون من اليهود بوجه خاص.

د) إلغاء الدين أو فصله عن الحياة العامة ، كالتعليم والتقنين ، وجعله أمراً شخصيا ، وقياس الإسلام على غيره في هذا المجال.

هـ) إقامة روابط المجتمع على القومية أو الوطنية ، وإبعاد الأخوة الجامعة الربانية الإسلامية ، وجعل العلاقات بين الدول سياسية ، دون اعتبار الرابطة الإسلامية ، لأنها دينية.

و) اعتبار قواعد العفة والضبط الجنسي ضربا من الرجعية ، والسير في اتجاه الإباحية الجنسية.

ز) اعتبار الإنسان حيواناً تطور إلى شكل إنسان (نظرية داروين) ، ومن ثم معاملته على هذا الأساس أخلاقياً واجتماعياً..

وقد جاء هذا الفصل في مبحثين هما:

المبحث الأول: مجالات الفكر المادي المعاصر في العقيدة والتعليم والاجتماع.

المبحث الثاني: آثار الفكر المادي المعاصر في العقيدة والتشريع والاجتماع.

المبحث الأول

مجالات الفكر المادي المعاصر
في العقيدة والتعليم والاجتماع

مع عمليات الصراع الذي كان يشتد في البلاد العربية بين قيادات الفكر الوافد ، وبين ركائز الأصالة العربية الإسلامية تارة ، أو بين الوسائل الاستعمارية الحديثة من معونات ومؤسسات ومناهج علم وبحث، دفع بها لتجهيز البلاد العربية لغيبوبة تاريخية، وبين العناصر الوطنية التي كثيراً ما كانت عربية الانتماء مسلمة الاعتقاد، أو كانت من تلك التي يبهرها الغرب، ورغبت في التوفيق أو التلفيق بين إسلامها وانبهارها(١) تارة أخرى...

مع عمليات الصراع هذه ، كانت المدارس التي أنشأها ولاة مصر ، وهي مدارس على غرار النماذج الأوربية ، قد بدأت تؤدي دورها المرسوم في تهيئة المجالات لزحزحة قيم الإسلام وإحلال أفكار ومفاهيم جديدة. وقد نجحت القوى التي استقطبت هذه الأجيال في إقناع الشباب العربي بأن سبيل الترقي ، هو في المعارف الأوربية وحدها ، وكان أمام الشباب الذين أوكل إليهم مهمة إدارة أوجه النشاط الاجتماعي سواء في مجالات العقيدة والفكر والأنظمة أو القيم والمعارف والآداب أن يقارنوا بين مختلف(٢) النظم الغربية التي قرأوا عنها أو عاينوها، وبين النظم السائدة في بلادهم.

لكن دعاة التخريب في عقل الأمة ممن بهرتهم الحضارة المادية ورغبوا أن يفسحوا لها كل المجالات ، انساقوا في تيار الحركة الجديدة متجاوزين الحدود

---

١) ناجي علوش: (الثورة والجماهير) الطبعة الأولى ، بغداد ، عام ١٩٦٢ ، صفحة ١٨٢.

٢) محمد عبدالقادر حاتم: (لماذا قام الاتحاد الاشتراكي) «المجلة المصرية للعلوم السياسية» عدد مارس، عام ١٩٦٢م صفحة ٢٦.

المعقولة. ويتحدث أحد هؤلاء المستغربين بانبهار عن مدى نجاح الغربيين ، فيبين أن ميل بعض المفكرين في مصر إلى أن يخلقوا من النقطة الصغيرة الصحيحة التي بدأوا بها، نظاماً شاملاً لكل مافي السماء والأرض جميعاً ، هو الذي جعلهم يحاولون أن يجتثوا صلتهم بالماضى كله عدا الدين ، وهم حين يفعلون ذلك يقطعون جذورهم ذاتها ، بحيث إن العقيدة الدينية تتأثر هي الأخرى بهذا الاجتثاث. وما كان ليرتجى من هؤلاء في تلك المرحلة الأولى أن يخرجوا بأي أثر فكري يتسم بالابتكار ، وهم الذين ظلوا يتخبطون في حيرة واضطراب نجما عن هذه الثورة المفاجئة ، وكان انتحالهم لأفكار الغرب وقيمه أسرع من أن يسمح بتجاوز السطح إلى ماهو أبعد من السطح(١).

ومنذ أن قال الخديوي إسماعيل: إن مصر أضحت قطعة من أوروبا ، نهضت نخبة من المفكرين بمهمة التعبير عن استقلال الفكر المصري عما يسمونه (التقاليد)، وبدأوا بتمجيد مظاهر المدنية الغربية القائمة على العلم ، وأثنوا على مصر، إذ أثبتت استعدادها للأخذ بأساليب الارتقاء من دون جلبة ، وراحوا يقولون للناس: إن قبول الخير غير مشروط بمصدره ، والدخول في طور النهضة التي دفعنا إليها الأوربيون ، مما يجب الترحيب به ، ومنذ نهاية القرن التاسع عشر راحت أقلام كثيرة تقول: إن أكثر ما في مصر والبلاد العربية الأخرى من أمارات النهضة ، هو من حسنات الغرب عليها(٢). وذهبت تقول: عرفنا منه فكرة مساواة الناس عامة أمام القانون ، وحرية العمل وحرية الاعتقاد والفكر ، وحقوق الإنسان ، والمعنى الحقيقي للإصلاح الاجتماعي والاقتصادي. ومعنى الوطن والوطنية ، وفهمنا أن البقاء والتقدم منوطان بالتضامن والتكافل بين أفراد الشعب ، وأنه بقدر حظنا من الماديات تكون صحة المعنويات، ومن الغرب اقتبسنا اختراع الطباعة ، وأصول الصحافة ، وتعلمنا السفر في القطارات ثم الطائرات ، وكيفية مكافحة الأوبئة ومقاومة الأمراض ، وبناء الجسور وتوليد

---

١) حسين أحمد أمين: (الإسلام في عالم متغير) بتصرف ، مكتبة مدبولي ، صفحة ١٤٨

٢) يمكن الرجوع إلى رفاعة الطهطاوي في: "المرشد الأمين للبنات والبنين" صفحة ١٣٠ ط المدارس الملكية سنة ١٢٩٢هـ.

الكهرباء. وتنظيم المدن ورصف الطرق ، وتوصيل المياه النقية في الأنابيب ، وبناء الخزانات ، وإدارة المصارف ، وإنشاء الجمعيات الخيرية ، وتأسيس الأحزاب السياسية ، والشركات الصناعية ، ورعاية أصحاب العاهات ، وتحرير المرأة والرقيق ، ونقلنا عنه المسرح والسينما، والراديو فالتليفزيون. بل إن للغرب علينا فضل إماطة اللثام عن تاريخ مصر القديمة، وتعريفنا بأمجاد الفراعنة. وله الفضل في نهضتنا باللغة العربية ، وبعث اهتمامنا بأمهات كتب تراثنا الإسلامي(١). فالأوروبيون هم الذين أنشأوا منذ القرن الرابع عشر مدارس في قارتهم لتعليم اللغة العربية، وتهافتوا على اقتناء مؤلفات علماء المسلمين. فما اخترعت الطباعة حتى كانت المخطوطات العربية من أوائل ماطبع في أوروبا من كتب(٢).

وهكذا تنطلق الدعاية التي رحبت بالغرب والتي تنادي بتحقيق المؤلفات العربية النفيسة في الطب والطبيعة والفلسفة تحقيقاً علمياً نقلنا أصوله عنهم. فبفضلهم عرفنا تراث أسلافنا وطرق إحيائه ، وعرفنا مزاياه ووسائل الاستفادة منه، وهم الذين دربونا على العناية بالآثار في بلادنا ، نبهونا إلى أهميتها ، فبدأنا ندرسها، وبدراستنا لأمهات الكتب في تراثنا ارتقت لغتنا العربية ، ونمت ملكات مؤلفينا ، ولولا الغرب لما نبغ لدينا شعراء أو كتاب(٣).!!

وذهب دعاة الترحيب بالفكر الغربي يقولون: إنه إن كان الغربيون قد أخذوا عن العرب كل مانفعهم في نهضتهم من ضروب المعارف البشرية ، فهم اليوم يعيدون إلينا عن سماحة نفس شيئًا مما تعلموه من أجدادنا ، بعد أن زاد بعلمهم وبارتقاء الزمن وتداول الأيام . فلا يشقن ذلك علينا ، فهذه سنة المدنيات التي درجت عليها البشرية. ولا غضاضة على المتأخر إذا أخذ عن المتقدم. ولا أمل لمصر أو لغيرها من الدول المتخلفة في اللحاق بركب المدنية إلا بتبني المزيد من

---

١) حسين أحمد أمين: (الإسلام في عالم متغير) صفحة ١٤٩.

٢) محمد عبدالمحسن الدعمي: (المتغير الغربي) بغداد ، ١٩٨٦ ، صفحة ١٠١.

٣) المصدر السابق صفحة ١٠٢.

حضارة الغرب. فإن كان في مدنيته مساوىء، فلكل مدنية مساوىء تندمج في ثنايا الحسنات. حيث إن المدنية وحدة لاتتجزأ ، من أخذ بخيرها لابد أن يستهدف لشرورها طوعاً أو كرهاً ، فإن أمر الفصل في الأخذ منها أو الازورار عنها يتوقف على نسبة حسناتها إلى سيئاتها(١).

كان هذا الموقف لدى طائفة كبيرة من الكتاب ، تعبيراً عن ظاهرة عامة متفشية بين سكان المدن ، وصياغة لاتجاه متصاعد نحو تبني أساليب العيش والسلوك والقيم الغربية ، ونحو نظرة إلى أبناء الحضارة الغربية على أنهم من معدن نفيس، وباعتبارهم السادة والمعلمين ، والاعتقاد بأن للقبعة فضلاً على العمامة والطربوش لأنها تغطي رأساً ممتازة. وأضحى لفظ الخواجة (لدى الرجل العادي والمثقف على حد سواء) مرادفاً للجنس الأسمى ، وصارت محاكاته في كل شيء ، ومن تبني قيمه إلى تقليده في زيه ومسلكه العادي ، مقياساً للتقدم والرقي. وصحب ذلك بالضرورة موقف احتقار لكل ماهو (بلدي) وسخرية بالتقاليد ، وإهمال للغة العربية وازدراء لتراث الأقدمين ووصف كتبهم بالكتب الصفراء ، ونسب التخلف الراهن إلى التعلق بهذا التراث وهذه التقاليد البالية وارتباط مصر بالشرق الهمجي !! وفي هذا السياق نحب أن نشير إلى أن بعض الباحثين يرى أن المصريين في هذه الفترة التي نشط فيها الفكر العربي للترحيب بالفكر الغربي في مجالات الحياة الاجتماعية ، بحيث يغطي الفكر الغربي الجوانب السلوكية والمعرفية والأخلاقية، كانوا من أكثر الشعوب إحساساً بنقائصهم ، ومرارة في الحديث عن بلدهم ، وميلاً إلى التندر على أنفسهم ، وإلى المقارنة بين أحوالهم المتعثرة وبين أحوال الغرب(٢).

إذا رغب مثقفوها إثبات قضية ، عززوا حجتهم برأي مفكر أوروبى. وما من

---

١) أبو الأعلى المودودي: (الإسلام في مواجهة التحديات المعاصرة) تعريب خليل أحمد الحامدي ، دار القلم، صفحة ٥٦.

٢) حسين أحمد أمين: (الإسلام في عالم متغير) مصدر سابق ، صفحة ٥٦.

فنان أو كاتب تثبت لديهم كفايته إلا إذا كان «عالمياً» أي معترفاً به من الغرب. وهم يهللون تهليل الأحمق ، إن قرأوا ثناء من كاتب أوروبي على الإسلام ونبيه ولايجدون ماهو أدعى إلى الفخر من الإشارة إلى تأثر (دانتي) في (كوميديته الإلهيه) برسالة الغفران ، وينعتون المعري (بلوكريتيوس العرب) ، وابن خلدون (بمونتسكيو العرب) والجاحظ (بفولتير العرب). وكأنما في هذه النعوت شهادة موثقة بفضلهم(١).

ويقول أحد كتاب العلمانية في مصر: إن مصر لم تصبح شرقية أو عربية بانتشار الإسلام فيها. فالإسلام لم يغير العقل المصري المتأثر أساساً بحضارة بحر الروم. ولاينبغي أن يحسب المصري أن بينه وبين الأوروبي فرقاً عقلياً قوياً أو ضعيفاً، ولا أن يظن الشرق الذي ذكره (كيبلنج) في قولته الشهيرة: (الشرق شرق والغرب غرب ، ولن يلتقيا) ، يصدق عليه أو على وطنه. ولا أن يحسب قولة الخديوي إسماعيل 'لتي جعل بها مصر جزءاً من أوروبا في كل مايتصل بالحياة العقلية والثقافية(٢) قولة غير صادقة!!

«فإن كان المصريون أجمعون يقرون بحاجتهم إلى نهضة سياسية واقتصادية وثقافية ، فلابد من أن يقروا بحاجتهم إلى وسائل هذه النهضة. ووسائل هذه النهضة ، هي أن نتعلم كما يتعلم الأوروبي ، وأن نشعر كما يشعر، ونصرف الحياة كما يصرفها. فهذه الوسائل هي التي مكنت للأوطان الأوروبية والأمريكية أن تكون حرة في داخلها ، مستقلة في خارجها ، كريمة في نفوسها وفي نفوس الناس»(٣).

وقد بدأ من أتباع هذه المدرسة العلمانية في مصر ميل ملموس إلى الحديث عن مصر لا عن العالم العربي ، فهم وإن أقروا بأن مصر جزء من ذلك العالم ،

---

١) طه حسين: (مستقبل الثقافة في مصر) بدون ناشر ، وبدون تاريخ ، ج١/٨٣.

٢) حسين أحمد أمين ، مصدر سابق ، صفحة ١٥٢.

٣) طه حسين: (مستقبل الثقافة في مصر) ج١/٨٥.

لكنهم أكدوا ضرورة أن تسهم إسهامها الخاص في الأدب والفكر، بل ورحب بعضهم بالتوسع في استخدام العامية المصرية على حساب الفصحى في المؤلفات الروائية والدرامية. وإذ تميزت تلك الفترة بالذات بأنها فترة ظهور هؤلاء بكثرة الاكتشافات الأثرية الفرعونية ، وتدفق الكتابات عن تاريخ مصر القديم وأمجاد الفراعنة ، فقد صادف ذلك هوى في نفوس أفراد هذه الطائفة ، وقد رد إليهم الحديث عن عظمة الأسلاف الثقة في أنفسهم ، ذلك أن في ربط الهوية بالماضي السحيق سبيلاً إلى الهرب من ذكريات ماضٍ قريب لاتشير إلى غير تبعية مصر للخلافة الإسلامية أو السلطنة العثمانية. لذا انبرى هؤلاء يؤكدون أن لمصر ، منذ زمن الفراعنة ، عبقرية مميزة صبغت بصماتها كل مستورد حضاري، وبلغ الاعتزاز بمآثر مصر القديمة عند الدكتور محمد حسين هيكل بالذات حد الغيرة من مآثر العرب ، والتنكر الغريب للأدب العربي القديم الذي اعترف بأنه كف عن الاكتراث به منذ عام ١٩١٠م(١).

وقد مضى سلامة موسى إلى أبعد من ذلك. فالأدب العربي القديم عنده يفتقر إلى المعرفة الصحيحة ، وإلى الاتصال بحقائق الحياة ، وبعد أن كان في البداية راضياً بأن يترك للتراث الإسلامي نصيباً ثانوياً في تكوين الثقافة المصرية الحديثة ، صار بعد ذلك يدعو إلى قطع الصلة بالماضي على نحو بات واضحاً ، وذلك بالتركيز على تشرب الفكر الغربي. ومع أن الآراء التي انبرى سلامة موسى في حرقة للدفاع عنها ، كنظرية التطور أو العدالة الاجتماعية ، لاتتميز في كثير أو قليل عن الآراء العادية لأي مثقف أوروبي ، لكن لأنه يوجد في مصر مجتمع يفترض أن السيادة فيه للإسلام اعتبر ممثلاً للجناح المتطرف في حركة المجددين المصريين ، لمجرد أنه - وهو المسيحي -، كان يتناول تناولاً صريحاً موضوعات لا يدنو المسلمون المجددون منها إلا بشعور من الحذر والرهبة(٢).

---

١) حسين أحمد أمين: (الإسلام في عالم متغير) مرجع سابق ، صفحة ١٥٤.

٢) جلال كشك: (الغزو الفكري) صفحة ١٥٤.

لقد دخل دعاة التغريب علوم الأنثربولوجيا والبيولوجيا والتاريخ الطبيعي والحيواني بالمنهج المادي العاجز ، الذي ثبت عجزه وفشله عندما استهدف دعاة الفكر المادي مجال التعليم في البلاد العربية ، وذلك بالعمل على تدمير لغة التعليم، اللغة العربية التي كانت القاسم المشترك الذي ارتكزت عليه الثقافة التي عرفها العرب في أمسهم ، والتي تشكل اليوم وغدا أداة التعبير الصحيح في إعادة صياغة وجود الأمة العربية والإسلامية وتوحدها في اتجاه العمل بكتاب الله تعالى وسنة نبيه محمد ﷺ.

صمود اللغة العربية في وجه الفكر المادي:

من نافلة القول أن نمهد لهذه الحقيقة التي تشهد لخصائص اللغة وجلالها حين صمدت بأصالتها وعراقتها فيما تدل عليه من دلالات في وجه التحريفات والتشويهات التي رغب دعاة التغريب إلحاقها بالمفردات العربية وأن نقرر هنا ، أنه منذ القديم فخرت العرب بلسانها وبيانها كما فخرت بأصولها وأنسابها ، فلما شرفت العربية بنزول القرآن الكريم بها: ﴿إنا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾(١) ﴿لسان الذي يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين﴾(٢). أصبح هذا الاعتزاز باللغة العربية في ضوء الإيمان بالقرآن الكريم باعثا إلى دراسة اللغة العربية لفهم آيات الذكر الحكيم ، وإدراك أسرار البلاغة فيها وفهم الأحاديث النبوية الشريفة(٣).

وقد بلغت العناية باللغة العربية حداً يعز نظيره بين اللغات ، وكانت الدراسات فيها رائدة لغيرها من الدراسات. نشأ نحوها في الثلث الأخير من القرن الأول للهجرة ، خشية أن يفشو اللحن بعد اختلاط العرب بغيرهم من

---

١) سورة يوسف ، الآية ٢.

٢) سورة النحل ، الآية ١٠٣.

٣) عباس محمود العقاد: "اللغة الشاعرة" مزايا الفن والتعبير في اللغة العربية ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، ١٩٦٠ صفحة ٣.

الشعوب ، واستمد قواعده أول العهد به من استعراض كلام العرب وتمحيص شواهده في فصاحة أهل البادية وفي أقوال الشعراء والخطباء ، ثم خالطه المنطق فأخذ أصحابه يتقصون العلل ويوصلون المناهج ، فظهرت فيه المذاهب ، في البصرة والكوفة وبغداد ، وألفت فيه الكتب والرسائل. وما زال المنطق ينفذ إليه ويتغلغل فيه خلال القرون التسعة التالية حتى أثقل كاهله وعاد في بعض المؤلفات ضربا من الفلسفة والمجادلات.

وحرص العرب على جمع المفردات وترتيبها ، ولعلهم أسبق الامم الحديثة في تأليف المعاجم ، ومن طلائعها كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدى ، ومنها المفردات في غريب القرآن وفي غريب الحديث. وما زالت المعاجم تتوالى ، فكان بينها المعاجم الشاملة ، مثل القاموس المحيط ولسان العرب وتاج العروس ، روعي فيها صيغة من الترتيب وفقا لحروفها ، والمعجمات المعنية بمصطلحات العلوم والفنون ، والقوافي في البلاغة وأصولها وفي النقد وأساليبه ، وأن من هذه الدراسات ما يعد من طلائع مباحث اللسانيات في العصر الحديث. وأما عن عراقة هذه اللغة فذهب بعض علماء المقارنة بين اللغات إلى أن العربية عرفت بخصائصها المميزة لها عند القرن الرابع قبل الهجرة ، والأرجح أن لها تاريخاً أبعد من ذلك أدى إلى تطورها تطورا يمكنها من التفرقة الدقيقة بين أحكام الإعراب ، وبين صيغ المشتقات ، وبين أوزان الجمع والمثنى وجموع الكثرة والقلة في الأوزان السماعية ومن تكون حروف الجر والعطف التي تدخل في تركيب الجملة بمعانيها المختلفة(١).

وقد تطورت العربية بمفرداتها ، ومن بينها ماوضعته لمصطلحات العلوم وما عربته منها ، وبأساليبها وفنون التعبير بها ، وبعلومها وما أدت إليه من تأصيلها وكشف القواعد التي تتحكم بها ، نحواً وبلاغةً ونظماً ونقداً ، فكانت بجميع ذلك

---

١) المصدر السابق ، ص ٣.

وعاء صان المعرفة الإنسانية بفلسفتها وعلومها تفاعلا مع السابق لها ، وإبداعا في مجالاتها وإبلاغا لمن تلاها ، فمهدت لعصر النهضة بأوربا ، كما كانت وعاء أبدع أدبا (إنسانياً رفيعاً بما عرض من نماذج الشخصيات وبما راد من مذاهب الفكر ، ومنها ما تابعته بروافد خاصة بها بعض مذاهب الفلسفة الحديثة. ودلت في الحالين على حيوية وافرة وإمكانيات في الغنى والتطور ، وثبتت بوصفها لغة لحضارة إنسانية سادت الفكر العالمي لعدة قرون ، وشعت على ثقافات الشعوب الإسلامية وأثرت في الحضارة المعاصرة ذاتها(١).

ولكن تلك الحضارة الإنسانية تعرضت وا أسفاه لقرون طويلة من التدهور والانحطاط من أثر جملة من العوامل ، منها تفرق الكلمة بين الحكام وتشتت البلاد إلى دويلات متصارعة ، ومنها الغزوات الأجنبية ، وبخاصة غزوات التتار والصليبيين ، وما تلاها من الخضوع للنفوذ الأجنبى ، ثم غزوات الاستعمار الغربي منذ القرن الثامن عشر واحتلاله أجزاء كثيرة من الوطن العربي ، امتدت وطأته في بعضها قرنا من الزمان أو يزيد ، فلا جرم أن يتأثر الفكر العربي وتتأثر اللغة العربية خلال تلك الحقبة المظلمة فتضاءل الفكر وغلب عليه التقليد ، وضعفت اللغة ، ونشأ فيها اللحن وكثر الدخيل ، وطغى على الأدب نثرا ونظما التكلف والزخرفة في الأساليب ، وفساد المحتوى والموضوعات وأصبح صنعة للتملق والمداجاة. وقد كانت العربية الفصيحة معرضة لأن تتشتت وتتبدد إلى لهجات محلية لا جامع بينها بحكم التجزئة والتخلف لولا أن الدين الإسلامي قد صانها بالقرآن الكريم والحديث الشريف ، وحفظها في القلوب وعلى ألسنة الدارسين وأقلام الكاتبين ، كما حفظ معها شخصية الأمة العربية طوال تلك القرون.

---

١) هاملتون جب ، تعليق على محاضرة د. إبراهيم مدكور: «منطق ارسطو والنحو العربي» ألقي في مجمع اللغة العربية بالقاهرة ، الدورة ١٥ ، القاهرة ١٩٤٩ ، محاضر الجلسات في الدورة الخامسة عشرة ، ص ٣٧١.

فلما ظهرت طلائع النهضة الحديثة في البلاد العربية ، منذ القرن الثامن عشر بحكم دوافع ذاتية من باطنها ، كالشأن في بعض حركات الإصلاح الديني ، بحكم المواجهة للحضارة الغربية وغزوتها الشرسة التي تمثلت في توجه الفكر المادي أو الصليبي ، تجلت بواكيرها في الحركة الفكرية ، فكان من آثارها نشر كتب التراث العربي والإسلامي ، ونمو الإصلاح ، فسرت بعض تلك الآثار إلى أقلام الكتاب وألسنة الشعراء وأصابت اللغة العربية حظها من الانتعاش ، وما زالت تسترد عافيتها تدريجيا. تضافر على ذلك عوامل ، منها ظهور الطباعة وإنشاء الصحافة ونشاطها ، وأهمها انتشار التعليم وبروز نوابغ من الأدباء والشعراء وتأسيس الجامعات وممارستها لمناهج البحث الحديثة وخاصة خلال مراكز البحث العلمي المنشأة فيها ، كما هو الحال مثلا في مركز بحوث جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الذي قام بطبع وإخراج موسوعات علمية في الجغرافيا والتاريخ والعقيدة والتفسير وغيرها من علوم العربية والإسلام.

وتلك جوانب إيجابية تسرى في الحياة الفكرية ، وإنما ينشأ التساؤل عن مدى اتساعها ، وعن نصيب الجماهير العربية منها ، لكيلا تكون مقتصرة على فئة محدودة من المثقفين ، وتظل الكثرة الكاثرة من أبناء الأمة محرومة منها. وإنما نلتمس الجواب عن هذا التساؤل في مجالات التربية لنتحقق عن مدى عنايتها بالعربية الفصيحة أداة لها ، في وجه محاولات الفكر المادي تجريد الحياة الاجتماعية والتعليمية من هذه الأداة الجليلة.

اللغة العربية في أنظمة التعليم في البلاد العربية:

الوقوف على مدى الخطر الوافد والمتربص بالحياة الاجتماعية والتعليمية في البلاد العربية منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي وإلى اليوم ، والمتمثل في عمليات تسلل الأفكار المادية والعنصرية القومية وغيرها ، يكشف عن جوانب سلبية كثيرة في التعليم عبر مجالاته وأدواته وأهدافه في البلاد

العربية ، وإذا مانظرنا نظرة نقدية تقويمية إلى التطور الذي حصل في أنظمة التعليم في بعض البلاد العربية في النصف الثاني من القرن العشرين مثلا ، نرى أن التطور تناول الجوانب التعليمية من حيث الكم أكثر من تناول جوانبها النوعية ، فلا يخفى أن تلك الأنظمة جاء إنشاؤها منقولا عن أنظمة التربية الغربية متأثراً بها ، وكان للنزعات الاستعمارية تأثير في نشأتها ، من حيث أهدافها ، ومن حيث محتوياتها ، ومن حيث عزلتها عن مجتمعاتها. وبذلت الحركات الوطنية والحكومات التي نشأت بعد الاستقلال جهودا في إصلاحها ، ولكنها جهود جزئية ، متناثرة في الغالب ، يعوزها الشمول والتكامل ، وتعتمد على الخبرات الشخصية في التربية وأساليبها ، أكثر مما تعتمد على البحوث العلمية الدقيقة في مناهجها الممحصة في نتائجها ، فلا جرم أن تظل أنظمة التربية العربية عامة تشكو من نقص كفايتها وغلبة الأساليب التقليدية عليها ، يتجلى ذلك في غموض أهدافها وفي ضيق محتوياتها وفي ضعف طرائقها ووسائلها وأساليب تقويمها. وللغة العربية نصيب ملحوظ من هذه الجوانب السلبية ، بحكم سعة موقعها وخصوصيتها وبحكم الصعوبات المتصلة بتكييف تعليمها لمستويات المتعلمين وحاجاتهم إليها ، والمتصلة بإعداد معلميها ومدى كفايتهم بها(١).

وعلى الرغم من اعتماد العربية لغة للتعليم في أنظمة التربية العربية عامة فإنها ماتزال تنافسها لغة أجنبية في بعض الأقطار العربية ، وقد تكون المنافسة في جميع مراحل الدراسة وجميع ميادينها وقد تكون في بعضها ، ونتبين في هذا الصدد الأنواع التالية من الحالات: أقطار المغرب العربي الأربعة: تونس والجزائر والمغرب وموريتانيا ، كانت الفرنسية سائدة في مؤسسات التعليم الرسمية فيها في جميع مراحلها عند استقلالها ، ولكنها تبنت تباعا على المستوى الحكومي المعلن سياسة التعريب ، بمعنى اعتماد اللغة العربية لغة للتعليم

---

١) أنظر بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية عن "اللغة العربية والوعي القومي" إبريل عام ١٩٨٤ ، صفحات ٥٩ - ٦٠.

وأخذت بتطبيق تلك السياسة تدريجيا ، بدعوى أن التدرج تستدعيه الحاجة إلى توفير المعلمين المؤهلين وتوفير مناهج الدراسة وكتبها ووسائلها ووضع المصطلحات العلمية لموادها. وربما كان وراء تلك الدعوة أسباب أخرى من آثار السياسات القائمة في عهد الاستعمار وبين بعض أصحاب المصالح الضيقة من الذين ثقفوا ثقافات أجنبية ، ومهما يكن من تأثير تلك الدعاوى والأسباب الكامنة وراءها فيبدو أن سياسة التعريب ماضية في تحقيق أهدافها على النحو المتدرج المخطط لها ، وإن تفاوت نصيبها من النجاح بين قطر وآخر أو بين مرحلة وأخرى من مراحل التعليم ، وأحرى أن يكون نجاحها ملحوظاً في مرحلة التعليم الابتدائي ، وفي جوانب من التعليم العالي ، وبخاصة تلك التي تتصل بالدراسات الإنسانية والعلوم الاجتماعية ، بخلاف العلوم الطبعية. ولعل جيبوتي تشبه أحوال المغرب العربي عند الاستقلال من حيث الاعتماد على الفرنسية ، وفي الصومال تعتمد اللغة المحلية ، وينصرف الاتجاه إلى التوسع بالعربية تدريجياً.

ومهما يكن من أمر ، فإن مضار التعليم بلغة أجنبية في مؤسسات التعليم في مستوى ينافس العربية ويستأثر بنصيب وافر من فرص التعلم لاتقتصر على حرمان المتعلمين من الاعتماد على لغتهم باعتبارها أداة فكرية أيسر في التعليم ، ووسيلة اجتماعية لترسيخ الخصائص الأدبية للوحدة ، وإنما تشمل أيضا أخطار تشربهم لقيم ثقافية أجنبية خلال مرحلة مهمة من نشأتهم ، تشربا ما أحراه أن يؤثر في ولائهم ومواقفهم من المشاركة في نضالها لتحقيق أهدافها. ولا يعني هذا أن اعتماد العربية لغة للتعليم يقتضي العزوف عن تعلم اللغات الأجنبية بتمامها ، بل الأمر على العكس لابد من حظ منها للأغراض العلمية والثقافية ، متابعة للتبحر في المعرفة العلمية وبحوثها ، وانفتاحاً على الفكر الإنساني عامة.

ومانود أن ننبه إليه هنا ، في مجال تأثر التعليم في البلاد العربية بالتوجهات المادية ، أن الأمر لم يقتصر على آزدواجية التعليم ، أو السعى لتنحية اللغة العربية من مقام التوجيه أو التربية للأجيال المسلمة ، بل تعددت وتنوعت وسائل الفكرِ الماديِّ في ميدان التعليم إلى العمل الواقعى ، على إفساده ، وصَبْغِه بالصبغة الغربية ، بحيث يؤتي ثماره في إفساد الحياة الاجتماعية ، فمثلاً كان النَاس في كثير من البلاد العربية ، يناقشون موضوع: الاختلاط ، هل هو: جائز ، أو غير جائز ، وهل هو: مفيد ، أو ضارٌ ، فإذا هذا الاختلاطَ يصبح حقيقة واقعة بطريق خفى ، لم يكن يتنبه إليه أحد.

ومن المؤسف ، أن هذه العمليةَ رافقتها عمليات خداع وتمويه ، فقد ابتدأ الاختلاط في المرحلة الابتدائية ، التي يدخلُها الذكورُ والإناثُ معا في سنِ الست سنوات ، ومدة الدراسةِ ست سنوات أخرى ، ومن المعروف ، أن الإناثَ في البلادِ العربية يدخلن سن المراهقة في وقت مبكر ، لايتجاوز السنةَ الحاديةَ عشْرةَ في كثير من الأحيان(١)، وبعضُ البلاد العربية يتواصل الاختلاطُ فيها إلى المدارس المتوسطة ، ولايتم الفصلُ بين الذكور والإناث ، إلا في الثانوى ، ليستأنف في الجامعة من جديد وتجربة الاختلاط في الجامعةِ ، مأساةٌ أخلاقية ، لايستطيع تجاهلها إلا مكابر أومُدَلّسٌ صاحبُ حسٍّ مادي بليد(٢).

ولم يقتصر الأمر أيضاً على افساد المناخ التعليمي بممارسة الاختلاط والسفور في معظم مراحل التعليم ، بل تعدى الأمر ذلك بكثير ، حين ظهرت الدعوة في مناهج دراسة التاريخ والأدب لإحياء ثقافاتٍ قبطيةٍ ، وأشوريةٍ ، وفينيقية(٣) ثم

---

١) دكتور محمد محمد حسين: «حصوننا مهددة من داخلها» مؤسسة الرسالة ، طبعة سابعة ، عام ١٤٠٢-١٩٨٢ ، صفحة ١٦٢.

٢) المصدر السابق ، صفحة ١٦٣.

٣) دكتور صابر طعيمة: «أخطار الغزو الفكري على العالم الإسلامي» ، عالم الكتب ، بيروت لبنان طبعة أولى ، عام ١٤٠٤-١٩٨٤ ، صفحة ٥٣.

ظهر من يدعو إلى إعادة النظر في تبويب كتب النحو وتدوينه من جديد ، بل ظهر من أنشأ في إحدى كليات الآداب شعبة سماها: «شعبة الدراسات العربية الحديثة» أخلى الدراسة فيها من: النحو والصرف والبلاغة ، ومن الشعر العربي ونصوص الفصحى ، ومن التاريخ العربي والإسلامي ، ومن القرآن والحديث وجعل مكان ذلك كله: «دراساتٍ لغوية حديثة» تدور حول: «اللهجات العربية الحديثة» و «الأدب الشعبي» و «المذاهب الكبرى في الآداب الأوربية» و «مدارس القصة»(١).

بل لقد وصل أمر المفسدين للحياة التعليمية في بعض البلاد العربية أنَّ كُتُبَ «القراءة الجديدة» التي ظلت تدرس في مصر فترةً غير قليلة ، بتوجيه من: عبدالعزيز القوصي ، وسعيد العُريان ، كانت تعتمد على أسلوب ، يتعذر وصفه: بأنه عربي ، إذ هذه الكتب لاتتجنب الفصيحَ فقط ، بل تتعمد إهماله ، لأنها تريد أن تستعمل لهجة الأسواق المحلية أو أن تجعلها واقعا مقررا ، وهم يعلمون حقَّ العلم أن هذه الكلماتِ الملتقطةَ من أسواق مصر وطرقاتها ، ليست عامةً في بلاد العرب جميعا ، فهي مجهولةٌ في بعضها ، ومستعملةٌ بمعنى أخر في بعض آخر(٢) وهذا هو الهدف المبتغى ، لأن الفصحى التي تجمع العرب وتوحد المسلمين ، والتي أنزل بها القرآن ، ودونت بها السنة ، وكتب بها الفقه والأصول والتفسير ، وكلُّ علوم الحضارة العربية والإسلامية ، غير مرغوبة في توجهات أصحاب الفكر المادي ، أيا كانت أرديتهم: ماديةً ماركسية ، أو ماديةً صليبية ، أو علمانيةً.

هذا: وقد شاعت في مختلف المناهج الدراسية في معظم البلاد العربية التى تعاملت مع الفكر المادى بالقابلية والتأثر نظريات ، روجوا لها على أنها: علمية ، وأنها تقدمية ، إلى غير ذلك من النعوت ، حتى رأينا انحرافاتٍ منهجيةً وعقدية في مناهج التعليم ، يمكن أن تتمثل في الآتي:

---

١) دكتور محمد محمد حسين: «المصدر السابق» ، صفحة ١٦٤.

٢) المصدر السابق ، صفحة ١٦٦.

انحرافات في تصور الذات الإلهية، على ضوء معطيات مدارس التعطيل، أو التأويل الفلسفية.

انحرافات في التصور للكون، وعلاقة الله تعالى به إيجاداً وتدبيراً.

انحرافات في تصور النفسِ البشرية، وارتباطات الإنسان بالإنسان، فرداً، أو جماعة.

وقد نتج عن هذه التصورات المنهجية التي أفسدت التعليم تصوراتٌ فكرية منحرفة، كما رأينا، سُعارًا، اشتد لهيبه في بعض البلاد العربية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية عام ١٩٤٥م، نحو عبادة المادة وحبِّ السيطرة والغلبة، فظهرت مذاهبُ فكريةٌ متعددةٌ، روجت لها شياطين الفكر المادي، فأفرزت أمراضاً عدةً منها: تعميمُ دراسة التفسير المادي للتاريخ، والتفسير الجنسي للسلوك والتفسير الوجودي للإنسان، والتفسير الفوضوي للعَلاقات.

وهذه التفسيرات التي كانت ذاتَ يوم منهجاً عقدياً وفلسفياً ترتكز عليه أساليب التعليم والتوجيه الاجتماعي في بعض البلاد العربية، أشاعت فساداً تعليمياً، وخللاً اجتماعياً فقد ترتب على الاعتقاد، بتفسير كارل ماركس المادي للتاريخ أن تاريخ البشر كلّه، وعواملَ اضطرابه واستقامته، وسعادته، أو شقاؤه يتلخص في البحث عن: لقمة الخبز، لأن الانتاجَ الماديَ هو الذي يتحكم في مشاعر الإنسان، وأحاسيسه وقيمه وأخلاقه، فالقيمُ الماديةُ، لاتثبت على حال، فالحقُ والعدلُ والشرفُ والفضيلةُ، كلها في التفسير المادي قيم متغيرة على الدوام، فما يكون اليوم حق، أو عدل، يكون في يوم أخر ظلماً وبغيا.

وفي ضوءِ التفسير المادي للتاريخ في مناهج التعليم شاع مثلاً أن التدين فضيلةٌ في الطورِ الإقطاعي، أما في الطور الصناعي، فيصبح التدين، تأخرا وجمودا ورجعيةً، ويكون حين ذاك الإلحادُ، هو: الفضيلة، وهو التقدم.

والعفةُ مثلاً تكون فضيلةً في المجتمع الإقطاعي، وتكونُ رذيلة في المجتمع الصناعي المتطور، بل إن موضوع العفة في التفسير المادي يكون سخرية

وأضحوكة ، لأن المرأة ، قد أصبحت مستقلة تكسب قوتها كالرجل ، ولم تعد في حاجة إليه.

وبهذه المفاهيم آهتزت كِيانات الإفراد والأمم ، لاهتزازات القيم ، والأشياءِ المقدسةِ ، والثوابت ، التي تشكل عنصر الاستقرار النفسي والحياتي في المجتمعات ، وأصبح احترامُ الناس للقيم والقوانين موضعَ شك ، بل موضعَ احتقار ، في بعض الأحيان ، وسوغت هذه المفاهيمُ المنحرفة لكل منحرف ، أن يفلسف أخطاءه ، ويبررَ انحرافاته ، وهذا مما أدى إلى خَلْقِ جو من العداوات ، وعدمِ الاستقرار في الحقوق والوجبات(١).

لقد ترتب على التفسير الجنسي الذي قال به فرويد ، وضعَ منهجيةٍ فاسدةٍ في تفسير النظرةِ الإنسانية ، وخُلاصتها: أن الإنسانَ في التفسير الجنسي ، يرضع من ثدى أمه وهو طفل بلذة الجنس ، ويبول ويتبرز بلذة الجنس ، كما أن أخلاقه ، وتقاليده ، واعتقاداته ، تسيرها وتتحكم فيها لذة الجنس.

ولقد ترتب أيضا على التفسير الجُسماني للمشاعر الإنسانية ، أن تلاميذ: «وليم جيمس»(٢) وضعوا في مناهج علوم النفس والتربية والأخلاق لبعض مؤسسات التعليم في بعض البلاد العربية ، أن: كلّ قيمة ، وكل اعتدال ، أو انحطاط ، وكلّ مشاعر ، أو أفكار مرجعها إلى الأنشطة العضوية ، لجسم الإنسان، فغدد الجنس تصنع مشاعرَ الجنس وميوله ، وغدد الأمومه ، وهرموناتها تصنع الحنان ، وغدد الكظر تصنع الشجاعة ، أو الجبن ، الغدد الدرقية ، تصنع المزاج ، عصبيا كان ، أو غيره. وهكذا فإن معظم التفسيرات المادية التي تسللت إلى مناهج التعليم ، كانت تستهدف إشاعةَ اعتقاد ، أن الإنسان حيوان بطنه وشهوته ، في الوقت الذي أهملت فيه عن عمد بقية ملكاته وأفكاره ، كما أنها حاولت إفسادَ والغاءَ الجانب الروحي الذي هو قِوام الإنسان.

---

١) دكتور توفيق يوسف الواعي: «الإسلام في العقل العالمي» دار الوفاء ، مصر طبعة أولى ، عام ١٤١٠-١٩٩٠ ، صفحة ٥٣.

٢) وليم جيمس: «نظرية المعرفة» سلسلة الالف كتاب ، القاهرة عام ١٩٦٩ مترجم ، صفحة ٣٨-٣٩.

الفكر المادي في الحياة التعليمية والاجتماعية:

لم تكن قيادات التوجه المادي التي تستهدف إفساد الحياة التعليمية والاجتماعية ليغيب عنها ، أن البلاد العربية عندما اشتد عليها بلاء الاستعمار الغربي كانت ترى من بين عوامل مقاومتها للذوبان والانسحاق اللغة العربية بكل ماتمثله في الأمة العربية من انبعاث وصحوة يوم حملت بين جوانحها كلمات الله ونزل بمفرداتها الوحي الإلهي قرآنا عربياً غير ذى عوج. ولذا فقد عملت القوى المعادية للإسلام وللبلاد العربية على الإفساد في حقل التعليم وذلك بالدعوة إلى إحياء العامية الإقليمية ، أو ما يمكن أن يسمى: اللهجات العربية وكان هذا المدخل من أخطر وأخبث الوسائل التي لجأ إليها دعاة الفكر المادي.

إن حظاً من التفاوت في اللهجات العربية أمر يمكن افتراضه منذ القديم مع اختلاف الأصول القبلية واتساع الأقاليم في عهود ازدهار الحضارة العربية الإسلامية ، مهما قللت منه اللغة المصفاة كما جاء بها القرآن الكريم والأحاديث الشريفة وسيادتها في شؤون الأدب والفكر قرونا طويلة. غير أن ابتعاد اللهجات عن العربية الفصيحة وتعددها ، إنما حصل في عهود التدهور والانحطاط ، بسبب التجزئة إلى دويلات ، وبتأثير الغزوات الأجنبية وغلبة التخلف على المجتمعات العربية ، ففشا اللحن وشاع الدخيل وفسد الكلام ، ثم جاء الاستعمار الغربي يرسخ التخلف والتجزئة ويزيد من وطأتها على الجماهير ، ويتبنى سياسات في محاربة عقائد الأمة وثقافتها ولغتها ، ويسعى إلى طمس شخصيتها القومية ، ويتخذ في سبيل ذلك إجراءات مشددة ، ومنها فرض لغته الأجنبية لغة للتعليم في مختلف مراحله ، وإقامة حواجز لعزل الكيانات المحلية في الأقطار العربية بعضها عن بعض وإشاعة الفرقة والنزعات الطائفية بينها ، والحيلولة دون تبادل الآثار الثقافية أو حركة الاشخاص والأيدي العاملة بينها. وغالت فرنسا في الجوانب الثقافية لهذه السياسات خاصة ، فكانت آثارها أكثر وضوحا في أقطار المغرب العربي ، كما هو معروف.

ويلاحظ التلازم الوثيق بين اللهجات المحلية على تعددها وبين الجهل والأمية ، فالتأثيرات بينهما متبادلة ، ويقع أكبر قسط منهما على المرأة ، وهذا مدخل لكليهما إلى البيت يتغلغلان في نطاق الأسرة ويؤثران في العلاقات الناشطة فيها كل يوم ، ويكشفان عن صلة وثيقة بالتخلف نشأة واحتضانا.

والمقارنة بين الفصيحة وبين اللهجات العامية من حيث كونها أنظمة لغوية يراد لها أن تؤدي الوظائف المألوفة للغة كفيلة أن تكشف عاجلا عن تدني الثانية وعجزها عن الوفاء بالمطالب الفكرية للثقافة والعلوم ، حتى ليراعى عادة في تعريفات العلماء المعنيين بدراسة هذه الظواهر اللغوية ويكاد يصدق على جميع اللغات قديمها وحديثها.

فقد ذهب بعض العلماء المعاصرين إلى دراسة التفاوت بين اللغة الفصيحة وبين لهجاتها العامية في اليونانية وفي العربية وفي السويسرية الألمانية ، فكان منهم من سماها «ازدواجية اللسان» وعرفها اللغوي الأمريكي شارلز فيرغسون وهو ممن عنوا بدراسة هذه الظواهر في العربية ، على الصورة الآتية: حالة لغوية ثابتة نسبيا يوجد فيها فضلا عن اللهجات الأساسية (التي ربما تضم نمطا محدداً أو أنماطاً مختلفة باختلاف الأقاليم) نمط آخر في اللغة مختلف، عالي التصنيف (وفي أغلب الأحيان أكثر تعقيدا من الناحية القواعدية) فوقي المكانة وهو آلة (كذا - ولعل الكلمة المناسبة هي أداة) لكمية كبيرة ومحترمة من الأدب المكتوب لعصور خلت ولجماعة سالفة ويتعلم الناس هذا النمط بطرق التعليم الرسمية ، وتستعمل لمعظم الأغراض الكتابية والمحادثات الرسمية لكنه لايستعمل من قبل أي قطاع من قطاعات الجماعة المحلية للمخاطبة أو المحادثة العادية(١).

ولم يكن دعاة التغريب ليفرقوا في الواقع بين دول الفرنجة ، ولهذا تبنى

---

١) محمد راجي الزغلول: «نظرة في حاضرة العربية وتطلع نحو مستقبلها في ضوء الدراسات اللغوية» اللسان العربي ، الرباط ، السنة ١٢ ، العدد ١ ، ١٩٨٠ ، ص ٢١ - ٣٨.

بعضهم مبادىء الماركسية. غير أن هؤلاء الأخيرين ظلوا أمداً طويلاً عازفين عن تقديم فكر جديد مستقل نابع من الواقع المصري. فهم رغم انشغالهم أساساً بقضية العدالة الاجتماعية في مصر ، وتصفية الاستعمار ، والقضاء على الاستغلال، والربط بين الثورة الوطنية والتحول الاشتراكي ، ظلوا في فكرهم وتنظيمهم عالة على الاتحاد السوفييتي ، إن رأى الاتحاد السوفيتي في فكرة القومية العربية خطراً حاربوها ، وإن دعا إلى مصالحة عربية إسرائيلية دعوا إليها، حتى إذا ما عاد يهاجم إسرائيل هاجموها ، وكان هذا التذبذب والتناقض ، و الخشية من الثبات على موقف عقدي محدد ، فضلاً عن إهمالهم للواقع المحلي في مصر ، وهو غالبية الشعب المصري ، التي تدين بالإسلام: أسباباً رئيسة في ضعف اجتذاب فكرهم للجماهير العريضة ، حتى من العمال والفلاحين ، وذلك بالرغم من إحجام غالبيتهم عن الدخول في معارك صريحة ضد التراث والدين ، مع إيمانهم القطعي بأنهما لايصلحان أساساً لتنظيم اجتماعي أو رابطة سياسية بحكم أن هذه العناصر من القوى التي أفرزتها المادية الغربية بضروبها المختلفة على جبهات المجتمع المصرى ، فكراً وثقافة وأدباً واجتماعاً ونظاماً.

وفي مجال تخريب العقيدة لجأ المستغربون إلى استدعاء نظريات أوروبية نبعت من فساد العقيدة الكنسية ، فاستدعوا نظريات المنطقية الوضعية التي أشاعها (أوجست كونت) واستدعوا البرجماتية ، والدارونية ، وأطلقوا عبارة خرافة الميتافيزيقا ، قاصدين المزج بين الخرافة بمعناها الأسطوري وبين الغيب الذي هو الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والحساب والثواب والعقاب مما يوجبه العقل السليم ، ولا تصبح الحياة الدنيا جملة مفيدة بدونه ، وقد زعموا أن كل مالايلمس ويحس خرافة ، وهو إهدار لقيمة العقل ، بل للقوانين الطبعية التي لايرى كثير منها.

وبالتالي شوهوا مجال نظرية المعرفة وحاولوا تقديم نظرية معرفية طبعية مادية وأنكروا طرق المعرفة العقلية وتراث النبوّات النقلي المتعاقب في التاريخ البشري ، وذلك بهدف ضرب العقيدة الإسلامية في الوحي والنبوات

والملائكة وماوراء الطبيعة ، ولم يكتفوا بهذه المجالات ، بل تجاوزوها إلى مجال القيم وحاولوا جعلها نسبيةً وأطلقوا الحرية الاخلاقية وربطوها بالنفعية ولم يكتفوا بتشويه الأخلاق ، بل شوهوا الإنسان نفسه ، فأقاموا خلقه ونشأته ليس على أساس الخلق الإلهي المباشر من العدم ، بل على أساس الدارونية التي تقول بتطور الإنسان من الكائنات الحية الصغيرة ، وكما استغلوا الأخلاقَ وعلمَ النفسِ ونظرية المعرفة ، فقد استغلوا الفلسفة أيضاً فجنحوا إلى الفلسفة الغربية ووقفوا ضد منهج العقيدة الإسلامية.

ولم يقف الأمر عند هذه المجالات بل حاولوا دراسةَ التاريخ بفلسفة مادية مركزين على الجوانب الحية والحيوانية.

وفي المجتمع العربي قد تبين بجلاء ، وخاصةً بعد التأثيراتِ السلبيةِ التي صنعتها عمليات تسلل الفكر المادي بصورة وألوانه المختلفة في مجال التعليم ، أن عمليات تغيير الأفكار والنزعات والاتجاهات في المجال الاجتماعي باسم العلم أنه علم مزعوم لايستقر له قرار ، ولا يقطع في ظاهرة برأى ، يمكن أن يتفق فيه أصحاب الرأى ، ومن أوضح الأدلة على مانقول ذلك السيلُ المتدفقُ من الكتب التربوية والنفسية والقصصية - التي تقوم بإصدارها دور نشر غربية مدعومة مثل: مؤسسة روكفلر ، ومؤسسة فرانكلين ، فمن بين ما أصدرته مؤسسة فرانكلين تلك السلسلة التي عنون لها: «كيف نفهم الأطفال - سلسلة دراسات سيكولوجية» والملفت للنظر في هذه السلسلة ، أنها موجهة إلى الأباء والمدرسين حَسَبَ ماهو مبين على غلاف كل عدد من أعداد هذه السلسلة ، إذ رسم في أعلى الجانب الأيسر كتاب مفتوح في إحدى صفحتيه. «الطريق إلى حياة أفضل» ، وفي الصفحة الأخرى «علم النفس للأباء والمدرسين». ويقول مقدم العدد الأول من هذه

السلسلة الذي صدر في مصر عام ١٩٥٤م(١): «هذا هو الكتاب الأول في مجموعة من الكتب تهدف إلى توجيه الأباء والمدرسين إلى حياة أحسن من تلك التي يعيشونها».

ومن العجيب أن الدكتور عبدالعزيز القوصي المشرفُ على هذه السلسلة - وهو من كبار رجال التربية في مصر - يعرف أن هذه المؤسسة الأمريكية تهدف إلى توجيه الأباء والمدرسين. وهو يقر هذا الهدف وترضى نفسه أن يعين الأموال الأمريكية عليه. وهو يعرف كما يعرف كل عاقل أن الناس لايصدرون فيما يأتون من أعمال إلا عن دوافعَ تدفعهم إلى العمل وأن هذه الدوافع مهما تختلف وتتنوع فهي تشترك في أنها تحقق نفعَ الفرد أو الجماعة التي تنتمي إليها فمن الواضح أن الفرد أو الجماعةَ لاتبذل الجهد والمال إلا فيما يعود عليها بالمنفعة.

فما هو النفع الذي يعود على هذه المؤسسة ، والذي يدفعها إلى بذل ما تبذله من جهد ومن مال؟ إذا لم يكن هذا السؤال قد ورد على أذهان هؤلاء فقد ورد على لسان الأذكياء وغير الأذكياء وقد تكون الأجابة على هذا السؤال طويلة وقد لا تكون واضحة في أذهان الذين يتساءلون. ولكن من الأهداف الواضحة التي لاتخفي أن مثل هذه المشروعاتِ تحقق أولّ ماتحققه توثيقَ الصلات بنفر من ذوى النفوذ وكسب ودهم وولائهم بالبذل السخي الذي يقوم في صورة مهذبة مؤدبة جداً فهو لايعدو أن يكون أجرا على مجهود قد بذل وهدفٌ آخر من هذه الأهداف الواضحة هو السيطرة على توجية المجتمع عن طريق هؤلاء الأصدقاء من أصحاب النفوذ وعن طريق المخدوعين بأسمائهم ممن يقرأون ما ينشرون والذي ينشرونه ليس باطلاً كله بل إن الباطل فيه يلبس ثوب الحق فيصعب على غير الخبير الاهتداء إلى موضع الخطر فيه ولكن بعض الأباطيل عارية لاتخفي ولاتلبس غير أثوابها فمن هذه الأباطيل العارية ماجاء في العدد ١٢ من هذه السلسلة وعنوان هذا العدد هو «الطفل والأمور الجنسية» قدم الكتاب في صفحتى ٢٢ ، ٢٣ مجموعة

---

١) دكتور محمد محمد حسين: «حصوننا مهددة من داخلها» مصدر سابق ، صفحة ٣٤.

من الأسئلة في صورة اختبار يساعد الآباء فيما يزعمه المؤلف على تبين اتجاه الأبناء الخاص في وضوح وفي جلاء وعلى تقدير ماتنطوي عليه تصرفاتهم من خطأ وصواب وأثبت المؤلف الإجابة الصحيحة المزعومة على كل سؤال من هذه الأسئلة في ذيل صفحة ٢٣ ومن بين هذه الأسئلة السؤال رقم ٦ ونصه وهو: «هل ترى في التعبير السافر عن المحبة ماينبئ عن ذوق رديء أو يثير الحرج؟» والجواب الصحيح فيما يزعمه الكتاب الأمريكي هو «لا» والسؤال التالي هو: «هل تعتقد أن المواقف التي تتضمن ناحية جنسية تثير الضحك» والجواب الصحيح الذي أثبته الكتاب هو «نعم» وجاء في صفحة ٤٦ «إن الكثير من الآباء اليوم لايكترثون للظهور مجردين من الثياب أمام أطفالهم الصغار. وهذا أمر لم يكن يحدث في الماضي إلا نادراً. كذلك أصبحت أبواب الحمامات وغرفُ النوم تترك مفتوحة أحيانا فيرى الصغار أبويهم وهم يخلعون ملابسهم أو يرتدونها فإذا كان في وسع الآباء أن يفعلوا ذلك بصورة طبيعية ودون شعور بالحرج أو الاضطراب فإن ذلك يكون مراناً طبيعيا لأنه يعوّد الطفل على الشعور بأن الجنس ليس أمرا مُشينا كما يساعد على إشباع فضوله فيما يتعلق بأجسام الكبار(١). وجاء في صحفة ٦٠: «إذا حدث التجريب في النواحي الجنسية في الفترة الواقعة بين سن ٨ ، ١٢ فمن المحتمل أن يقع بين أفراد الجنس الواحد إذ نجد الصبية مثلا يعرضون أعضاءهم التناسلية بعضهم على بعض ويعتبر ذلك محاولة من الطفل لتحديد مدى مشابهته أقرانه. كذلك قد يلجأ البعض إلى ممارسة العادة السرية كمحاولة لتخفيف مايشعرون به من توتر جسمي وانفعالي ومرة أخرى نقول: إن هذا السلوك لايعتبر غيرَ طبيعي ولا يدفع الطفل بالشذوذ أو الإجرام أو الانحراف كما أنه لايستدعي عقابه أو تهديده بأنه سيصاب بأمراض خبيثة ولا يتطلب محاضرات خلقية تلقي عليه ، كما لايبرر نبذه وتحقيره».

وجاء في صحفتى ٦٢ ، ٦٣ «فبدلاً من فصل البنين عن البنات يجب علينا أن

---

١) نقلا عن الدكتور محمد محمد حسين: «حصوننا مهددة من داخلها» صحفة ٣٠-٣١ بتصرف.

نعمل على إشراكم معاً في الأعمال الممتعة ومواقف اللعب وأن نحاول مساعدتهم على تكوين مشاعر طبيعية مريحة نحو أفراد الجنس الأخر وعلى الأباء تشجيع أطفالهم على المساهمة في نواحي النشاط المشتركة بين البنين والبنات مما تشرف عليه المدرسة والجمعيات الرياضية أو المراكز الاجتماعية فهذا النشاط المشترك ليس «مواعيد غرامية» بل هو فرص لاشتراك البنين مع البنات في متع الرياضة وركوب الخيل أو الدراجات والسباحة وغير ذلك وإذ حدث «أستلطاف» بين بعض البنين والبنات فينبغي النظر إليه على أنه نوع من الصداقة وليس «غراماً» أو «عشقاً». والمعاكسات البريئة التى من نوع «مراد وسهير صديقان حميمان» قد تبعث في صداقتهما دفئاً كانا يفتقران إليه وقد تولد فيهما الشعور بأننا نتوقع منهما أن يسلكا مسلك الكبار وجاء في صفحة ٧٨: «إن خروج الفتيات في صحبة الفتيان من الأمور الطبيعية التي يستطيع معظم الأباء تقبلها وفي الوقت المناسب على أي حال بأعتبارها جانبا من جوانب النمو الجسمي للمراهق»(١).

وجاء في صفحة ٨٧ ، ٨٨: «وفي كل عَلاقةٍ تقوم بين فتى وفتاة يشعر كل منهما في بعض الأحيان بدافع يحفزه إلى التعبير عن حبه وتقديره للأخر بلمسة أو ضغطة على اليد أو قبلة والرغبة في الكشف عن المشاعر بهذه الطريقة والأستجابة لها أمر طبيعي» وأخيراً يقترح مؤلف الكتاب برامجَ للدراسة في مراحل التعليم المختلفة ويضع تحت كل برنامج من هذه البرامج مايرى أنه خليق بالدراسة ومن بين مايراه خليقا بالدراسة في برنامج «المواد الأجتماعية» (ص ١٠٤): «المعايير الخلقية والأخلاقية الحديثة» وأساليب المجتمع في تقرير الخطأ والصواب والمركز الأقتصادي والقانوني للمرأة وكيف تتأثر بتغير الظروف الاقتصادية في المجتمع وآثار هذا التغير على حياة الأسرة والزواج» ومن بين مايقترحة المؤلف في برنامج (العلاقات العائلية) ص ١٠٥-١٠٦: «كيف تعرف أن

---

١) المصدر السابق ، صفحة ٣٢.

ماتشعر به هو الحب؟ - كيف تختار رفيق حياتك؟ - فترة الخطوبة - العلاقات السابقة على الزواج.. الخ. ومن بين ماذكره تحت عنوان: «النشاط غير المنهجي» ص ١٠٦-١٠٧ في بيان أهداف هذا البرنامج وأساليبه «الغرض منها مساعدة الطلاب والطالبات على تنمية علاقات طيبة يشرف على توجيهها المدرسون بصورة بعيدة عن الرسميات. وهي تتضمن: أندية الشباب ، صحيفة المدرسة ، جمعيات الهوايات والميول - التمثيليات - مجالس إدارة الطلبة - حفلات السهر والرقص» وجاء فيه أيضاً: «فمن حق الأباء أن يهتموا بمدى كفاءة الذين يقومون على تعليم أبنائهم وبناتهم الأمور الجنسية. فهم يريدون مدرساً يستطيع تزويد التلاميد بنظرة عامة على الزواج والتكيف الجنسي وقد يشعر البعض منهم أن خير من يستطيع تزويد التلاميذ بنظرة عامة عن الزواج والتكيف الجنسي هم المتزوجون والمتزوجات. ولكن ليس هناك مايدل على أن هذا شرط ضروري وإن كان له بعض المزايا».

وإذا مانظرنا إلى الأبعاد المزعجة التي تسلل إليها الفكر الغربي بعامة والجانب المادي منه خاصة إلى بعض مجالات الحياة الاجتماعية في البلاد العربية المعاصرة نجد أن المجتمع الغربي الذي صدر تجربته إلى البلاد العربية الإسلامية قد تشكلت أفكاره في هذا المجال على نحو مخالف لمجتمع الإسلام كلية ، إن قوام الأفكار الغربية تشكلت وفق نزعاته العنصرية القائمة على الاستعلاء بالجنس والاستعمار ، والانصراف عن الدين ، كل الدين ، لإقامة منهج حياة لنظام يقوم على تبرير التسلط والأهواء متنكراً لحاجات الروح والنفس والمعنويات ، وفي إطار التحول الخطير الذي عاشته أوربا انطلاقا من الرهبانيه إلى الاباحية ، وضع مفكروها لشعوبهم مناهج علم الاجتماع ، الذي تلقاه بعض أبناء المسلمين من أمثال: منصور فهمي ، وطه حسين ، ومحمود عزمي وعلي عبدالواحد وافي ، وعبدالعزيز عزت ، الذين تلقوا العلوم الاجتماعية التي ظهرت في فرنسا في العشرينات من هذا القرن ، وهي علوم قال فيها ، دوركايم ، وليفي بريل وغيرهما، بأن قواعد الأخلاق ليست الا ظواهرَ اجتماعية ، لايستطيعون

في علاجها شيئاً وكل مايمكن أن يعملوه هو: رصدها ، لاستخراج قواعد منها وأن الإنسان بزعمهم في ضوء هذه العملية مادة فحسب(١).

ولاريب أن هذا المفهوم الغربي المادي ، لايتفق مع الدين الإسلامي ولا مع الفطرة البشرية ، بل هو هدم لمفهوم الأخلاق الدينية. هذا وتقوم نظرية مدرسة العلوم الاجتماعية المادية التي تسللت إلى مناهج العلوم وتشكيل العلاقات الاجتماعية على ضوئها ، على المنهج التجريبي المادي الذي يتعامل مع الإنسان على أنه مجموعة غرائز فقط ، مهملة أو مستبعدة الجوانب النفسية والروحية والوجدانية التي تشكل السلوك الإنساني ، وبدهي أن هذا المنهج الاجتماعي التجريبي ، يستهدف القضاء على الشخصية الفردية الإنسانية ، بدعوى خضوع الفرد للتجربة الاجتماعية والتي تقرر أن الإنسان محكوم بالعوامل المادية فقط وذلك تمهيدا لإنكار أصالة قيام الأسرة بضوابطها وأخلاقها ، والعجيب أن العلوم الاجتماعية بالمنهج الذي تطرح به على الحياة الاجتماعية في البلاد العربية تستهدف التشكيكَ في نظام الأسرة ، توطئة للدعوة للقضاء عليه على غِرار ماحدث ويحدث في المجتمعات الغربية.

هذا وتنطلق نظريات علم الاجتماع من فرضية أن الإنسان مادة وجسم وأنه ليس له قوىً أخرى ، ولاريب أن مثل هذه العلوم انما تخضع لأهداف المفكرين والفلاسفة ومزاجهم ولاتحكمهم ضوابط الاخلاق ولاتوجههم هداية الدين.

والملفت للنظر أن كثير من الجامعات في البلاد العربية ، درست مواد علم الاجتماع وَفْقَ المفاهيم الغربية التي ترتبط في تعبيرها بالقوى التي توجهها ، وعلى سبيل المثال فإن الفكر الاجتماعي ، في ماكان يعرف بالإتحاد السوفيتي سابقاً موجه للكشف مأسى وتناقضات المجتمع الرأسمالي بينما هو في الغرب

---

١) أنور الجندي: «سموم الاستشراق والمستشرقين في العلوم الإسلامية» دار الجيل ، بيروت ، عام ١٩٨٥ ، طبعة ثانية ، صفحة ١٣٣.

لخدمة أهداف النفوذ والسيطرة ومعنى هذا أن هذا العلم الذي يراد تشكيل العَلاقات الاجتماعية في البلاد العربية وفق معاييرة المضطربة والمتغيرة ليس علما أصيلا ، إنما إذا جاز التعبير هو علم تبرير الواقع وقد بلغ الأمر ، أن يقول أحد علماء الاجتماع الحائرين «هوارد بيكر» إلى من نقف: هل نأخذ جانب المسيطرين ، أم الخاضعين: الحكام أم المحكومين(١).

وليس أقسى ولا أدل من هذا التساؤل الذي نضعه بين أيدى المفتونين بعلم الاجتماع الغربي والمروجين له في حياتنا الاجتماعية ألا يكفي في التدليل على فساد هذا التوجه أن أشهر علماء الاجتماع «أوجست كونت» يقيم دعائم مذهبه على نظرية داروين التي تقول: إن الإنسان حيوان ناطق تدرج في نظام الحيوان ، وأقام نظام الحياة التي مر بها وفق المتغيرات التي مرت به ، والعجيب أن تكون نظرية: (دوركايم) على الرغم مما يقوله: كونت من حيوانية الإنسان المتطور قائمة على الجبرية المطلقة للفرد ، في إطار المجتمع ، وأفراده يعجز الإنسان عن تغيير المجتمع ، وضرورة خضوعه له ، ولاريب أن مفاهيم «دوركايم» ربيبَ المادية الماركسية ، مرفوضة أمام العقل السوى فضلا عما يقول به الإسلام في تربية الفرد وبناء الجماعة(٢).

ومما يلفت النظر أن خطوات التبعية العلمية في كثير من البلاد العربية لمفهوم علم الاجتماع الغربي ، قد بدأت قوية ، عندما قدم الدكتور منصور فهمي أول رسالة في فلسفة الاجتماع لجامعة باريس عام ١٩١٣ تحت إشراف اليهودي (ليفى بريل) عن «حالة المرأة في التقاليد الإسلامية» وقد صاغها في إطار المدرسة الفرنسية الاجتماعية ، وقد وقع تحت تأثير تفسيرات كثير من المستشرقين المتعصبين ضد الإسلام ، فأتت رسالته مجانبة لروح الإسلام وهديه ، وعلى الدرب سار الدكتور على عبدالواحد وافي الذي أنشأ قسم الاجتماع في

---

١) نقلا عن أنور الجندي: مصدر سابق ، صفحة ١٣٨.

٢) عبدالعال مكرم: «النظرية الاجتماعية والتطور التاريخي» القاهرة الحديثة ، عام ١٩٦٤ ، صفحة ١٨٢.

الجامعة المصرية فقد كان وفيا في معظم بحوثه لمدرسة دوركايم والمدرسة الفرنسية ، وكذلك فعل الدكتور حسين الساعاتي ، والدكتور مصطفى الخشاب في سعيهما لاشاعة أفكار المدرسة الفرنسية في مناهج التعليم والحياة الاجتماعية في البلاد العربية.

ولكنَّ الأمورَ في البلاد العربية لم تكن لتمضى على هذا النحو ، فإن الفكر الإسلامي وهو يعبر عن الأصالة وترشيدِ السلوك الاجتماعي وَفق هدى الإسلام قاد دعوة علمية جريئة للعودة بالفكر الاجتماعي إلى المنابع ، ومن ثم ظهرت خيوط رقيقة من الدراسات التي انطلقت من منهج رشيد وضع في اعتباره كل العوامل والاعتبارات التي تحكم حركة المجتمع المسلم الذي يجب أن تشيع بين جنباته عَلاقاتٌ اجتماعيةٌ ترتكز على هدى الكتاب والسنة ، كان ذلك حين كتب الدكتور مصطفى محمد حسنين كتابه: «نحو علم اجتماعي إسلامي» وحين أنشئت كلية العلوم الاجتماعية بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية التي تميز منهجها بالارتكاز إلى روح الإسلام وهديه عند وضع مفردات ومقررات قسم الاجتماع الذي كان على العاملين فيه أن يترجموا القواعد والأفكار التي أعدت إسلامياً لتعليم الأجيال المؤمنة قواعد وأحكام علم الاجتماع الإسلامي ، لا أن يجتروا الافكار الغربية في بناء العَلاقاتِ الاجتماعية.

تناقضات الفكر المادي مع الفكر الإسلامي:

في ضوء ما عرضنا له من مجالات استهدفها الفكر المادي كمرتكزات له في البلاد العربية ، فإن النتائج التي تحققت أبانت عن جملة من وجوه التباين بين الطرح المادي في مجالات العقيدة والتعليم والاجتماع وبين منهج الفكر الإسلامي الذي يُثرى هذه المجالات بالاستقامة الفطرية وطهارةِ القصد وعفة التعبير ، ومن وجوه هذا التباين مثلاً: أن الطرح المادي في هذه المجالات وعلى ضوء ماأشرنا إليه متمثل في صورتين: صورة الفردية الرأسمالية وصورة الجماعية الماركسية وهما مذهبان يتصارعان في بنية كل منهما وفيما مابينهما ،

بينما يتمثل الطرح الإسلامي في إثراء الحياة وتوجيهها عبر هذه المجالات على أساس الجمع بين الفردية والجماعية في تناسق وتكامل وتوازن وامتزاج ، قوامه الحق والخير والعدل. ومن وجوه هذا التباين أيضاً أن الطرح المادي أهمل الإنسان ، ورآه الفكر المادي ترسا في آلة إيماناً بقداسة الجماعة التي تقول بها الماركسية على نقيض المادية الرأسمالية ، بينما الطرح الإسلامي في هذه المجالات عقيدة وتعليما واجتماعا يدور حول إنسانية الإنسان باعتباره سيداً تحت حكم الله لاتنكر الرؤية الإسلامية مكانته كإنسان ولاتنفي دوره في الجماعة وبينما يطرح الفكر المادي في هذه المجالات عقيدة أن الإنسان عبد نزواته وغرائزه والزعم بأن العقل الباطن هو المسيطر الفعال في توجيه الإنسان لافرق في هذا الطرح المادي بين الإنسان والحيوان إذ أن هذه المفاهيم المادية تتعارض مع مفاهيم الفكر الإسلامي الذي يرى للإنسان كرامة تعلو على المخلوقات جملة. ويرى له سيادة تحت حكم الله ترفعه بالعقل وتكرمه بالإيمان وبينما يطرح الفكر المادي في هذه المجالات عقيدة الإيمان بالمحسوس والملموس دون سواهما إعمالاً لإعلاء ثقافة فوق ثقافة أو جنس على جنس نرى طرح الفكر الإسلامي ينطلق في صياغة أسلوبه وتكيف منهجه في هذه المجالات وغيرها من أن الناس سواسية كأسنان المشط ، وأنه لافضل لعربي على أعجمي ولا أبيض على أسود إلابالتقوى والعمل الصالح ، وبينما الطرح المادي في هذه المجالات يدعو إلى إطلاق الحياة وتحريرها تحريراً كاملاً من كل القيود بحيث أصبحت الإباحية طابع هذه المجالات في المجتمعات التي يسيطر عليها الفكر المادي إضافة إلى الإلحاد الذي هو طابع ذلك الفكر الأمر الذي يستتبع تعرية النفس تعرية كاملة وذلك بسبب إعلاء الجانب المادي المتمثل في الغرائز والملذات وإطلاق الحريات إلى آخر مدى بلا حدود أو ضوابط ، فإن طرح الفكر الإسلامي في مواجهة هذه الألوان المادية يختلف تماماً بل ويتناقض إذ يرتكز الفكر الإسلامي في أسلوب عمله وهديه في هذه المجالات على الثوابت التي ترى أن لكل حرية ضوابط ، وأن المجتمعات لاتستطيع أن تخرج عن مقومات أساسية قائمة على الأخلاق لأن في تلك المقومات حماية أساسية من الانهيار والانحلال ، إن نظرة

الفكر الإسلامي في هذه المجالات نظرة منفتحة ، تقوم على التوازن ، لاتهمل الحاجات الأساسية في الإنسان لكنها لاتفتح الطريق أمام الملذات والشهوات بحيث تكون حاجة الحس المادي فوق كل حاجه ، وعبر محاولات الفكر المادي التسرب إلى الحياة الاجتماعية في البلاد العربية المعاصرة ، ومن خلال مجالات إفساد العقيدة واضطراب النظم وعلمنة التعليم فإن الفكر المادي قدم الكثير من الشبهات ودس الكثير من السموم وزرع الكثير من الأهواء التي عصفت ببعض النفوس وأفسدت بعض العقول حملت الأفكار المادية في تسربها إلى مجالات العقيدة والتعليم والاجتماع فكراً مادياً وثنياً إباحياً كان بعيد الأثر في تدمير بعض النفوس التي لم تكن مزودة بحقائق الايمان بالله تعالى ، لقد كانت دعوة الفكر المادي إلى طرح مفاهيم فلسفية غربية ذات نزعة مادية في تشكيل العلاقات الاجتماعية وإقامة النظم على أساسها على أمل زعزعة الفكر الإسلامي من موقع حمايته وحفظه للمجتمعات المسلمه التي يعبر من خلال المؤسسات ذات العلاقة الاجتماعية والتعليمية عن هدى الإسلام وتوجيهه في ضبط السلوك دعوة خبيثة تدنست بأسلوب ماكر وغلفت بثوب العلمانية والتطورية وغيرها من الشعارات الجوفاء ، إن من أكبر أخطاء الفكر المادي المعاصر أن حاول طرح مفاهيم مادية ذات فكر إلحادي أو وثني في مجالات العقيدة والتعليم والاجتماع بديلاً عن الدين والفكر الإسلامي في تفسير الحياة والنفس والعلاقات الاجتماعية والمسؤوليه الفردية إن الفكر المادي حين يطرح عبر هذه المجالات مزاعمه القائلة بأن الدين عائق لعملية التطور فإنه يقول ذلك في حدود مرئياته الضيقه التي أقامها على أنقاض التحريفات اليهودية والمسيحية ، ولاريب أن جميع تطورات الفكر الغربي قد جاءت نتيجة التحدي وكرد فعل على الجمود الذي عاشته أوروبا في ظل الوثنيات المادية التي أقحمت على اليهودية والمسيحية ، ومن البداهة أن أخطر مفاهيم الفلسفة المادية التي طرحت نفسها على هذه المجالات نظرية التطور ونظرية نسبية الأخلاق ونظرية المنفعة ونظرية الجنس وكلها نظريات تقوم على الانشطارية والنظر من جانب واحد ، هو الجانب المادي ، فنظرية التطور كما أوضحنا في موضعه لاتقوم على إطار من الثوابت الأساسية ، والأخلاق جزء

من الدين لها صفة الثبات ، إن أخطر مايتسم به الفكر المادي هو الانشطار والشك والارتياب والإباحية والتشاؤم وأبرز معالم انحراف الفكر المادي خاصة في استهدافه تشويه والإباحية وإفساد تأثيرها في القلوب والعقول هو تعطيل جانب الايمان بالله في النفس الإنسانية ، ولاريب أن عقيدة الايمان بالله فطرة مستقره في أعماق الإنسان فاستهداف الفكر المادي لتعطيل وإفساد عملها في النفس الإنسانية إنما هو انتكاس بالإنسانية إلى حضيض الغرائز وهيمنة الحواس بدلا عن السمو الروحي والانعتاق من أسر المادة وأوزارها ، لقد عاش الفكر المادي الغربي ومازال بين صراعات المذاهب جميعها دون أن يصل إلى وحدة فكر أساسي إلا أن تكون هذه القاعدة هي المادية التي تحكم الفكر الغربي الرأسمالي والماركسي معاً والتي تعد مصدراً أساسياً للمذاهب الفكرية والاجتماعية والسياسية التي انبثقت عنها البرجماتية والماركسية على السواء مع خلاف بين الفردية والجماعية أو بين الرأسمالية والاشتراكية ، هذا ويربط الفكر المادي الغربي يبن الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م وبين البلشفية عام ١٩١٧م ويرى أن الثورة الأولى هي رد فعل للاستبداد ونفوذ الكنيسة وأن النظام الديمقراطي مكان وليد الثورة الفرنسية وأن الثورة الثانية هي رد فعل لاستعلاء رأس المال وجشع الرأسمالية وتحكمها في جوانب الحياة الإنسانية وقضائها على الحرية الفردية ، وأن النظام الاجتماعي هو وليد الثورة البلشفية ، فالفردية الغربية تعلي من شأن الفرد وتجعل له السيادة الكاملة والحرية مطلقة بينما الجماعية الاشتراكية تعلي من شأن المجتمع وتجعل له السيادة الحقيقة ، غير أننا إذا نظرنا إلى هذا الفكر المادي الغربي في بعديه الرأسمالي أو الماركسي نظرة منصفة مجردة تصورناه فكراً قد حرر نفسه من قيود كادت تحول بينه وبين التقدم والنمو ولكنه في اندفاعه إلى هذا التحرير لم يستطع الاحتفاظ بالتوازن بين المادة والروح أو بين العقل والبصيرة فتنكر للروح والبصيرة تنكراً كاملاً ربما كان ذلك بفعل عوامل وافدة ساعدته على هذا الانحراف ، وأن هذه العوامل كانت حريصة جداً على أن تخرجه من الفكر العربي الإسلامي القائم على العلم والضمير في اندفاعه ذات يوم لبناء حضارة إنسانية وقف بها

المسلمون عند حدٍ محدود من النظر والتطبيق ، وكان على الغرب أن يواصل تنميتها وبنائها لكن هذا الانحراف الذي دفع الفكر المادي إلى التماس قيم وثنية إغريقية والتنكر للدين جملة ومن بينه الإسلام الذي هو دين ومنهج حياة إن الانشطارية المادية التي تفصل بين المادة والروح والدين والدنيا في حياة الإنسان سواء بالمنهج الرأسمالي أو الماركسي إنما هو مسخ لطبيعة الفطرة والإنسانية التي تميز الفكر الإسلامي في البلاد العربية عبر مجالات العقيدة والتعليم والاجتماع بسبب صمود الفكر الإسلامي وارتكازه على هدي الكتاب والسنة.

المبحث الثاني

آثار الفكر المادي المعاصر في العقيدة والتعليم والاجتماع

أثر الفكر المادي في العقيدة:

وفي ذروة المواجهة مع الفكر الغربي بألوانه المختلفه ، ومع تسربه عبر أصوات غربية الولاء ، غربية الانتماء ، بفعل التهجين العقلي الذي تعرضوا له إبان احتكاكهم بالثقافة الغربية، ذهبت الجهود الفكرية في اتجاه التأثير على العقيدة الدينية ، وقد تمثل ذلك التوجه بوضوح منذ مطلع القرن العشرين ، وخاصة في المناهج الدراسية!! فعلى سبيل المثال لو وقفنا أمام كتابي: (الفلسفة) و (المنطق) المقررين في فترة ماضية على طلبة الشهادة الثانوية في مصر ، وكذلك في بعض البلاد العربية ، لوجدنا أن المؤلفين ، ومنهم أحد رموز الحركة العلمانية ، ورائد من رواد التنصير بالفكر الغربي في العالم العربي ، وهو الدكتور زكي نجيب محمود ، أخذ في تشويه عقيدة المسلمين ، وبخاصة ما كان عليه السلف الصالح ، ثم قام يعرض البدائل من عقائد أهل الزيغ والضلال ، وذلك من بداية الكتاب حتى نهايته(١)، مما سنتعرض له في الصفحات التالية إن شاء الله.
ومن أمثلة العقائد التي عرضها المؤلف على الأجيال المؤمنة مستهدفاً عقيدتها وإيمانها بالله: «الفلسفة البراجماتية الوضعية» وهي عقيدة الفلسفة الأمريكية ، حيث عدد المؤلف مميزاتها ، وزينها للعقول ، ولم يذكر لها سيئة واحدة، وأورد عنها في ص ١٠٨ قوله: (إن وظيفة العقل في الفلسفة البراجماتية ، هي البحث عن حل لمشكلات الحياة اليومية ، وليس الانشغال بالمشكلات النظرية الميتافيزيقية (أي الغيبية).

---

١) تواترت أخبار عن رجوع الدكتور زكي نجيب محمود عن كثير من آرائه ، وقد أعلن التزامه بالإسلام في مؤتمر الفلاسفة العرب بالقاهرة ، كما أنه ظهر مسلماً في كتابه: (رؤية إسلامية) وفي غيره.

وهكذا ، تجعل هذه الفلسفة الإنسان كالبهيمة ، ليس لعقله من وظيفة سوى البحث عن أمور معاشه اليومية المادية الحيوانية. أما أمور دينه وربه ومستقبله في آخرته وغيرها من الغيبيات ، فإنها في هذه الفلسفة أمور خرافية ، في حين أن الإسلام يرتفع بغاياتنا العملية المحسوسة إلى طلب الآخرة ومرضاة الله تعالى ، أي أننا كما نؤمن بأهمية العقل في عمارة الأرض ، نؤمن كذلك بالغيب وأهمية طلب العون من الله تعالى. ذلك العون الذي يأتي مؤيداً للمؤمن الآخذ بأسباب العمران ، والمتوكل على الله في آن واحد.

فما الذي حال بين المؤلفين وبين التعليق على كل عقيدة فاسدة بمثل هذا التعقيب ؟

إن زكي نجيب محمود[1]: وهو كبير مؤلفي الكتاب. هو ممثل الفلسفة الوضعية في العالم العربي. تلك الفلسفة التي تبشر بالإلحاد العلمي المعاصر ، أو الإلحاد القائم على العلم التجريبي ، كما يزعم أصحاب تلك الفلسفة!.

والمؤلم حقاً في منهج زكي نجيب محمود ، أنه ترجمة شبه حرفية لأستاذه «أوجست كونت» زعيم الفلسفة الوضعية الملحدة في العالم ومؤسسها الأول ، حيث يدعي أن قوانين العلم التجريبي تغني عن الايمان بالله ، ويزعم أن هذه القوانين تدل على أن الطبيعة لها وجود مكتف بذاته.

ونص كلام (كونت) في هذا قوله: «إن الاعتقاد في ذوات عاقلة أو إرادات عليا لم يكن إلا تصوراً يخفي وراءه جهلنا بالأسباب الطبيعية ، وإن العالم الطبيعي لايبقى فراغاً يسده الاعتقاد بوجود إله. ويبقى سبباً يدفعنا إلى الايمان به.

ويدعي كونت ، بأن التفكير البشري مر بثلاث مراحل سماها: «قانون

---

1) د. يحيى هاشم: «الإسلام والاتجاهات العلمية المعاصرة» صفحة ٥ ، طبعة دار المعارف ، ١٩٨٤.

الأحوال الثلاثة» وهي على التوالي:

١) الحالة الدينية.

٢) الحالة الميتافيزيقية.

٣) الحالة العلمية ، أي الوضعية كما يسميها.

ثم يزعم ، بأنه بمنطق التطور التاريخي الحاسم يصبح الدين والميتافيزيقا ليسا سوى خرافات ورثناها من القرون السابقة ، وقضت عليها حالياً سيادة العلم الحتمية ، ويدعي بأن أي محاولة لإحيائها أو الدفاع عنها ، تعتبر عملاً من الأعمال المضادة لطبائع الأشياء(١).

وهذا القانون خاطىء من أساسه ، بدليل أن «كونت» نفسه اعترف بوجود التعاصر بين هذه الحالات الثلاث في الفكر السائد حينذاك. وإن كان «كونت» قد فسر ذلك التعاصر إلى أيامه ، أي بعد مضي ١٥٠سنة ، حيث يوجد حالياً التنجيم وقراءة الطالع وغيرها من الخرافات المنتشرة شرقاً وغرباً.
كما أن (كونت) نفسه انتهى بوضع دين جديد سماه «دين الإنسانية» وبذلك نقض ما سبق أن قرره في «قانون الأحوال الثلاثة».

ومن المعروف ، أنه في الغرب كان الدين مصاناً عن النقد فترة طويلة ، حتى جاء عصر «كونت» ، حيث ظهرت رغبتهم في مقاومة نفوذ الكنيسة الكاثوليكية وتصحيح مسارها ، وليس مقاومة الايمان في ذاته(٢).

أي أنهم في الغرب لم ينقدوا الدين لتنقيته من العقائد غير المعقولة التي ظهرت فيه ، مثل عقيدة التثليث ، وعقيدة ألوهية عيسى، والاعتقاد بعصمة البابا وغيرها. بل نقدوا ما لا يستقيم مع العقل الإنساني الواضح. بدليل أن

---

١) المصدر السابق ، صفحة ١١.

٢) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي ، د. محمد البهي ص ٢٤١ مكتبة وهبة، بالقاهرة.

المذهب الوضعي نفسه في الوقت الذي ينكر فيه دين الكنيسة ، يضع ديناً جديداً بدلاً منه، هو مايسمى: «دين الإنسانية الكبرى».

بل والأكثر من ذلك ، أن كونت نفسه ، انتهى إلى تفضيل الإسلام على ماسواه في قوله: (إنه لايمكن لدين أن يتمشى مع الحالة الوضعية إلا الإسلام ، لأنه دين عار من الحماقات ، ويتميز وعقلنته وقدرته على إشباع رغبة البحث عن الإله).

ولكن زكي نجيب محمود - في معظم مراحل عمره - ارتضى لنفسه أن يكون مردداً لمفكري الغرب في الهجوم على دين ليس ثمة داع لمهاجمته. وهو الإسلام. لمجرد أنه قرأ مايشبه الهجوم على المسيحية باسم النقد العلمي أو العقلي(١).

ومواقف المؤلف من الإسلام ، ليس لها مبررات موقف مفكري الغرب في كراهيتهم لدين الكنيسة. فرجال الكنيسة في العصور الوسطى قاوموا الحركة العلمية الناشئة ، وطاردوا العلماء واضطهدوهم على أساس من حقدهم الصليبي على الإسلام. لأن هذه الحركة العلمية كانت قد وفدت إليهم من بلاد المسلمين عقب الحروب الصليبية ، واعتبرتها الكنيسة زحفاً حضارياً إسلامياً يخشى منه على مكانتهم في نفوس أتباعهم ، فأنشأت لهؤلاء العلماء تلك المحاكم التي عرفت في التاريخ باسم: (محاكم التفتيش)، والتي استحلت دماءهم وأموالهم ، ولاحقتهم في المدن والقرى والغابات والكهوف ، واعتبرتهم كفرة وزنادقة ، وكان الويل كل الويل لمن يشتغل بشيء من حقائقها. ويقدر عدد الذين قتلتهم الكنيسة من هؤلاء بـ ٣٠٠ ألف ، منهم ٣٢ ألفاً حرقوا وهم أحياء(٢).

وانتهت تلك المعركة بهزيمة الكنيسة وخرافاتها أمام العلم الوافد من الحضارة الإسلامية وحقائقها ، وبذلك تمهد الطريق لظهور الفلسفات الإلحادية التي تعبر عن مقت الناس لدين الكنيسة وطغيانها.

---

١) د. محمد البهي: (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) صفحة ٢٤٨.

٢) زهير إبراهيم الخالد: (سطحية التفكير لدى الملحدين) كتاب محاضرات ، بدون ناشر ، صفحة ٥٨

قد جاء الإصلاح الديني في الغرب هزيلاً ، فلم يحل دون ظهور فلسفات الإلحاد. واللافت للنظر أن الإلحاد الذي سيطر على جوانب الحياة الفكرية في أوربا عقب رفض جاهلية الكنيسة الأوربية ، سمى العصر الذي ساد فيه الإلحاد الأوربي (بعصر التنوير). والتنوير عندهم يقصد به إبعاد الدين عن مجال التوجيه وإحلال العقل محله.

ثم جاءت الفلسفة الوضعية ، التي يعتنقها زكي نجيب محمود وتلامذته ، لتقضي على كل من الدين والفلسفة العقلية وتبعدهما عن الحياة كلية. وذلك لأن الفلسفة العقلية لم تستطع معارضة المعرفة التي تملكها الكنيسة ، وهي الاعتقاد بأن هناك آخرة وغيباً ، وهو مايسمونه «بالمعرفة الميتافيزيقية» ، أي ماوراء الطبيعة ، وهو العلم الذي كانت الكنيسة تملكه وتعارض به خصومها. فجاءت الفلسفة لترفض الغيب كله نكاية في الكنيسة ، ولا تعتمد إلا المعرفة الحسية وحدها. وتعتبرها المصدر الوحيد للمعرفة ، وليس مجرد مصدر أساسي متقدم على الدين كما فعلت الفلسفة العقلية. ولذلك فإن الفلسفة الوضعية ترى الدين والفلسفة العقلية وهماً وضلالاً ، وتنكر أي معرفة تأتي عن طريقهما ، وتجعل مصدر المعرفة الوحيد هو الحس ، أو ما يسمى بالطبيعة ، وليس العقل أو الدين.

وزكي نجيب محمود (بوضعيته) الفلسفية ، يدعو إلى وثنية أنكى من الجاهلية الأولى. فالوضعية بجعلها الطبيعة خالقاً تصبح أكثر إسفافاً وخرافة من شرك العرب الذين عبدوا الأوثان. لأن العرب رغم وثنيتهم كانوا يعتقدون أن الله هو الخالق ، وأن الأصنام ليست إلا وسيلة تقربهم إلى الله زلفى ، لقوله تعالى: ﴿ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض وسخر الشمس والقمر.. ليقولن الله فأنى يؤفكون﴾(١).

والأنكى من ذلك ، أن هؤلاء الوضعيين والماركسيين لو قدمت لهم الأدلة الحسية المشاهدة التي يعتمدون منطقها ولا يعترفون بغيرها، فإنهم لايؤمنون بها

---

١) سورة العنكبوت ، الآية ٦١.

ويتنكرون لها ، إن دلت على قضية لها صلة بالدين؛ وذلك لما وطنوا عليه عقولهم من الكفر بكل قضية تتصل بالدين ، وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿ولو نزلنا عليك كتاباً في قرطاس فلمسوه بأيديهم لقال الذين كفروا إن هذا إلا سحر مبين﴾(١). وقوله تعالى: ﴿ولو فتحنا عليهم باباً من السماء فظلوا فيه يعرجون لقالوا إنما سكرت أبصارنا بل نحن قوم مسحورون﴾(٢). وقوله تعالى: ﴿إن الذين حقت عليهم كلمة ربك لايؤمنون ولو جاءتهم كل آية...﴾(٣).

وهؤلاء الملاحدة من الوضعيين والماركسيين ، يختفون وراء شعارات زائفة، مثل قولهم: بأنهم رسل التجديد أو العصرية.. الخ. وقد وصفهم الدكتور محمد البهي رحمه الله بقوله: «هناك تيارات فكرية تستتر وراء عناوين خادعة. وهي في جوهرها محاولات عنيفة لفصل المسلمين عن دينهم ، ووضعهم في مجال التبعية لغيرهم وإذ يُحَسّن كل تيار منها اتجاهه الخاص به في نظر الشباب المسلم ، يحاول في الوقت نفسه أن يشوه رسالة الإسلام ، أو يصفها على الأقل بأن دورها للبشرية قد انتهى ، ولم تعد صالحة اليوم لحل مشاكل المجتمعات الإنسانية.. وهذه الاتجاهات المغربة التي تنادي بتجديد الفكر الإسلامي تسير في طريق خدمة الاستعمار منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. ولكن من غير قصد مباشر، حيث تدعو إلى الفكر الإلحادي المادي المتمثل في التيار الوضعي أو الماركسي في مواجهة الإسلام ، وتعمل على فصل الدين عن الدولة ، والاستعاضة بالنظام الغربي عن الشريعة الإسلامية. وتقلل من شأن الروحية الدينية أو تستخف بها. وهذا هو مايسمى بالاتجاه المادي العلمي ، الذي يقوم أساساً على إلغاء الاعتقاد فيما وراء الوجود المشاهد ، واعتبار الايمان بالله والدين القائم على هذا الايمان ضرباً من العبث أو الخداع(٤).

---

١) الانعام ، الآية ٧.
٢) سورة الحجر ، الآية ٤٧.
٣) سورة يونس ، الاية ٩٦.
٤) محمد البهي: (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) صفحة ٢٣٥.

ومن الأمثلة التي استشهد بها الدكتور محمد البهي ، ماورد في كتاب: (خرافة الميتافيزيقا) الذي حاول فيه مؤلفه زكي نجيب محمود أن ينال من عقيدة الايمان بالله تعالى. والمزعج أن سموم زكي نجيب محمود لم تقتصر على طلاب الشهادة الثانوية وحدهم ؛ بل امتدت إلى الجامعة ، حيث فرض على طلاب الآداب دراسة كتابه: (خرافة الميتافيزيقا) على الرغم مما فيه من السخرية بالعقيدة والدين ، وقد نقده الدكتور محمد البهي بقوله: «في بعض كليات الآداب يدرس كتاب: (خرافة الميتافيزيقا) ، وهو كتاب منقول من الفكر الأوروبي المادي(١)، ويهدف - كما جاء في الكتاب - إلى بيان أن العبارات الميتافيزيقية خلو من المعنى ، مع تحديد الميتافيزيقا بأنها البحث في أشياء لاتقع تحت الحس ، وهي (الفلسفة الميتافيزيقة) وحدها دون الحقائق الدينية ، وبهذا كان يمكن أن يضع أمام قارئه من أول الأمر أنه يهدف إلى مناقشة البحث الفلسفي الإنساني الذي له طابع مابعد الطبيعة»(٢).

وينقل الدكتور محمد البهي عن كتاب: (خرافة الميتافيزيقا) أقوالاً للدكتور زكي نجيب محمود ، فيها الكثير من الإبهام والتعمية مثل قوله: (إن الميتافيزيقي يصف كائنات يزعم وجودها بصفات معينة. فإذا طلبت إليه أن يدلك على الخبرة الحسية التي من شأنها أن تطلعك على تلك الكائنات حتى ترى بنفسك إن كانت حقاً موصوفة بالصفات التي زعمها أو لم تكن، أجابك بأنها ليست مما يحس.. وإذن هو موقف عجيب.. يقول كلاماً عن أشياء، ثم يرفض أن يدلك كيف يمكن أن تلتمس الأشياء في خبرتك لتصدقه أو تكذبه!! وكلام الميتافيزيقي فارغ لايحمل معنى.. والميتافيزقي رجل متحكم لايدلنا بالخبرة الحسية عن موجوداته التي يدعيها. ولا يتركنا أن نحكم على كلامه أنه تحصيل حاصل ، وسلوكه في المعرفة يخالف عرف

---

١) المصدر السابق صفحة ٢٣٩.

٢) خرافة الميتافيزيقا ، نقلا عن المرجع السابق صفحة ٢٤٠.

الناس ، فلا يبتدىء فيها بشهادة الحواس)(١).

ثم يستطرد زكي نجيب محمود ، فيقول: (وإذا كانت العبارات الميتافيزيقية رموزاً فارغه خالية من الدلالة والمعنى، وإذا كانت العبارات الميتافيزيقية كلاماً لا ينفع السامع شيئًا ، لأنه لا يدل السامع على شيء ، فكيف وقع هذا الوهم العجيب؟ وكيف نمت تلك الأسطورة الكبرى ؟) ويرد زكى نجيب على نفسه: (نشأت الميتافيزيقا من غلطة أساسية.. وهي الظن بأنه مادامت هناك كلمة في اللغة فلا بد أن لها مدلولاً ومعنى. وكثرة تداولها في اللغة ووجودها في القواميس يزيد الناس إيماناً بأنها يستحيل أن تكون مجرد ترقيم، أو مجرد صوت بغير دلالة. لكن التحليل يبين لك أن مئات الألفاظ المتداولة والمسجلة في القواميس، هي ألفاظ زائفة أو هي أشباه ألفاظ ، كما يسميها رجال «الوضعية المنطقية». وما أشبه الأمر هنا بظرف يتداوله الناس في الأسواق مدة طويلة على أنه يحتوي على ورقة من ذات الجنيه ، حتى يكتسب الظرف قيمة الجنيه في المعاملات ! وبعدئذ يجيء متشكك ويفض الظرف ليستوفي من مكنونه ومحتواه ، وإذا هو فارغ. وكان ينبغي أن يبطل البيع به والشراء لو تنبه الناس إلى زيفه من أول الأمر)(٢).

ويتساءل الدكتور محمد البهي قائلاً: (ترى أي كلمة تلك التي تتداول في كثرة ، وهي أشبه بالظرف الذي يحتوي على ورقة من ذوات الجنيه؟) يقول الدكتور البهي: (من السهل تحديد هذه الكلمة المتداولة في كثرة ، والتي ظن الناس منذ مدة طويلة أن لها قيمة كبيرة ، وهي زيف لاقيمة له في التعامل لو تنبه الناس إلى ذلك. إنها «الله» وهكذا يكون لفظ الجلاله «الله» عنده فارغاً لا مدلول له ، وأنه خرافة(٣).

---

١) انظر المرجع السابق ، صفحة ٢٤١ - ٢٤٢.

٢) كتاب: (خرافة الميتافيزيقا) للدكتور زكي نجيب محمود صفحة ١٠٤-١٠٥ نقلاً عن المرجع السابق ، صفحة ٢٤٢.

٣) دكتور محمد البهي: (الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي) صفحة ٢٤٣.

وفي نقد كتاب: «خرافة الميتافزيقا» الذي مارست به المدارس الإلحادية عدوانها على عقيدة المسلمين يذكر الدكتور محمد البهي رحمه الله(١):

«إن كتاب: (خرافة الميتاقيزيقا) «للدكتور زكي نجيب محمود يقصد به التعمية، وهو في الواقع يهدف إلى إنكار الدين والحقائق الايمانية»(٢).

وأما الدكتور محمد عبدالهادي أبو ريدة: فيقول: إن الوضعية المنطقية تعد محاولة جديدة لهدم الفلسفة المثالية ، وهدم الميتافيزيقا بقصد غير صريح، وهو محاربة الايمان بوجود الله وكل مايتجاوز عالم الحس. ويجزم أبو ريدة بأن استخدام التحليل المنطقي على يد الوضعيين المناطقة يؤدي إلى زعزعة الايمان وأن موقفهم هذا فاسد إلى حد السخف ، وأنهم يضيقون نطاق المعرفة إلى أقصى حد.

ويقول الدكتور محمد ثابت الفندي: الوضعية المنطقية مدرسة مريضة حقودة، لأن تحليلهم يستند إلى التجربة الحسية وحدها ، ولايستند إلى كل قوى الإنسان العارفة ، كالعقل والذوق والحدس والضمير والروح. كما يرى أن تمسك الوضعية بالجانب الحسي وحده من الحياة إنما يهدف إلى استبعاد الفلسفة التي تؤكد وجود الله سبحانه وخلود النفس وحرية الإرادة وحدوث العالم ، وغيرها من القيم التي من أجلها عاش الإنسان وجاهد ، وانتهى إلى اعتبار الوضعية مرضاً لغوياً في العقل(٣).

---

١) انظر المرجع السابق ، صفحة ٢٤٣.
وانظر أيضاً: دكتور مصطفى حلمي في: «الإسلام والمذاهب الفلسفية» طبعة دار الدعوة بالإسكندرية ، صفحة ١٨٤.

٢) د. أحمد ماضي: «الفلسفة في الوطن العربي المعاصر» صفحة ١٨٢ ، عن كتاب: «الفكر المادي الحديث» لمحمود عثمان ، صفحة ٤٧١.

٣) المرجع السابق صفحة ١٩١. عن كتاب: «مبادىء الفلسفة والأخلاق» ، أبو ريدة صفحة ١٧٧.

ويقول الدكتور ماجد فخري: إن فئة من الجامعيين زعمت أن الدين خرافة، وقد استند البعض منها في ذلك على الوضعية المنطقية ، وذلك لأن زكي نجيب محمود كان قد عالج في كتابه: (خرافة الميتافيزيقا) المسائل الغيبية على أسس يلزم عنها إنكار وجود الله) وحتى محمود أمين العالم ، وهو شيوعي ينقد الوضعية المنطقية بقوله: (إن زكي نجيب محمود هو الصوت الوحيد الذي يعبر عن الفلسفة الوضعية في شرقنا العربي(١). ومحمود أمين العالم - بالطبع لايدافع عن الايمان وإنما يهاجم الوضعية المنطقية!!

إن زكي نجيب محمود بوصفه واحداً من رموز العمل المعادي للإسلام وأهله ، أخذته في السنين الأخيره حالة من القلق والتمزق الفكري ، وحاول أن يستيقظ ، لكنه بالرغم من ذلك ظل يردد تراث أساتذته الغربين ويتهجم في الوقت نفسه على تعاليم الإسلام(٢). فبعد أن سلم الرجل بسيطرة الفكر الأوروبي عليه ، وأنه النصير الأول للفلسفة الوضعية الملحدة ، وأصل حالة السخرية من كل ما له صلة بالإسلام، وخط سيره المعادي له ، والمستهدف زعزعة عقيدة الإسلام من قلوب المؤمنين... لقد بدأ بكتابي الفلسفة والمنطق لطلاب الشهادة الثانوية ، وانتهى بقوله في مجلة آخر ساعة: إن من أسباب انتشار الزي الإسلامي للمرأة أخيراً ، هو رغبتها في توفير أجرة «الكوافير» فانظر كيف أرجع أسباب الصحوة الإسلامية إلى علل مادية تتفق مع مذهبه الحسي. ولم يخجل رائد التيار الوضعي وهو في هذه السن من الهجوم على حجاب المرأة المسلمة في جريدة الأهالي ١٩٨٦/٦/٢٥م حيث قال: (إن ظاهرة الحجاب دليل على أننا نمر بحالة مزرية من التخلف ، وأنه لايعقل أن تنهض المرأة المصرية في الجيلين الماضيين ، ثم تأتي اليوم وتتخلف مرة أخرى بوضعها تلك العمامة على رأسها).

ومن قبل سخر من المرأة المسلمة المحجبة في الأهرام ١٩٨٤/٤/٩م حيث

---

١) المرجع السابق صفحة ١٧١ عن كتاب: "نقد العقل الوضعي" دراسة في الأزمة المنهجية لفكر زكي نجيب تأليف عاطف أحمد صفحة ١٨.

٢) دكتور كمال عبداللطيف: (الفلسفة في الوطن العربي المعاصر) صفحة ٢١١ جامعة الرباط، كلية الآداب.

قال: (إن المرأة المصرية في الأعوام الخمسين التي امتدت من أول هذا القرن ، حطمت قيود الحريم واستردت كرامتها المفقودة وإنسانيتها الضائعة. أما اليوم فقد ضحك عليها من ضحك وخدعها من خدع. وكانت مأساتها أن جازت عليها الحيلة فصدقت أن دنياها ليست دنيا الناس من علم وعمل وفن وآدب وفكر ورأي).

ويرد عليه د. حلمى القاعود في جريدة الشعب ١٩٨٤/٦/١٢م قائلاً: إن هذا الكلام فيه من الضلال والإضلال الكثير ، لأن المرأة المسلمة المحجبة تشارك في الحياة العامة العلمية والعملية بخطوات واثقة ونشيطة في إطار مايريده الإسلام من المرأة ، فهل ارتدت المرأة المسلمة إلى عصر الحريم كما يسميه الدكتور زكي نجيب؟. ثم يقول: (ونود أن نسأل د. زكي نجيب: من الذي ضحك على المرأة المصرية لتستعيد هويتها الإسلامية؟ ولم لم يتحدث بشجاعة عن هؤلاء الذين ضحكوا عليها إن كان يحترم الخلق العلمي؟).

وتستمر سخرية د. زكي نجيب من حجاب المرأة المسلمة فيقول: (المرأة اليوم تتبرع سلفاً بحجاب نفسها قبل أن يأمرها بالحجاب والد أو زوج). ثم يدعي د. زكي نجيب بأن حجاب الوجه هذا يتحول إلى حجاب للفكر أيضاً. ويدعي أيضاً بأن الحجاب يحول المرأة إلى سلعة من عهود الحريم تباع وتشترى ، ولايستحيي زكي نجيب محمود عندما يتغنى بما فعلته هدى شعراوي ضد الحجاب فيقول(١): (إنها عقب ثورة سنة ١٩١٩ ألقت ببرقعها في البحر إيذاناً بدخول المرآة المصرية عصر النور). وهو بذلك يسخر من الحجاب باعتباره قطعة قماش ترمز إلى معنى تحتمه الشريعة الإسلامية !!

---

١) الأهرام المصرية ١٩٨٤/٥/٧م.

نظـــرية داروين ونقضـها:

من آثار الفكر المادي بنزعته الإلحادية في المجالين التعليمي والاجتماعي سيطرة المنهج الإلحادي على بعض مستويات التعليم في بعض البلاد العربية، وذلك من خلال تعميق المفاهيم العلمية، وترسيخ المردود الاجتماعي لما يترتب فعلاً على تدريس «نظرية التطور» التي قال بها (روبرت تشارلز داروين) وخلاصة هذه النظرية في مردودها التعليمي والاجتماعي تتمثل في المقولة «الداروينية» التي تقول: إن الأنواع الموجودة على سطح الأرض من الكائنات الحية تتزايد طبقاً لمتوالية هندسية.. كما أن معظم الكائنات الحية تنتج ذرية كثيرة تقدر بالملايين على مرِّ الأجيال.. ولو فرض أن نسل تلك الكائنات قد عاش كله، بل لو أن ذرية النوع الواحد قد عاشت كلها، لما كان هناك متسع على ظهر كوكبنا الأرضي للحياة، والتي تقول أيضاً: إن عدد أفراد النوع الواحد من الكائنات يظل كما هو ثابتاً تقريباً لمدة طويلة، وقد استنتج من ذلك أن هناك تنافسًا بين أفراد النوع الواحد من أجل البقاء(١).

هذا ويوضح الأستاذ باشميل في كتابه: (الإسلام ونظرية داروين) النظرية فيقول: «إنها قامت على أربع قواعد، هي:

أ) تنازع البقاء — ب) الانتخاب الطبيعي

ج) ناموس المطابقة — د) ناموس الوراثة»(٢)

ويقصد بتنازع البقاء، الصراع الذي يقع بين الكائنات للتنافس على البقاء فالأقوى والأصلح منها يبقى ويستمر، بينما الآخر يزول وينقرض.

أما الانتخاب الطبيعي، فمعناه أن الطبيعة لا تقبل إلا الصالح القوي الذي يتناسب مع طبيعتها لبقائها وتنتخبه.

ويقصد بالمطابقة، أن نوع الغذاء وطريق الوصول إليه له أثر كبير في إحداث الاختلافات في طبيعة الكائن الحي وسلوكه، فالأسد مثلاً لو لم يجد اللحم

---

١) انظر: «نظرية التطور بين العلم والدين» لعلي أحمد الشحات صفحة ٤٢.

٢) باشميل: «الإسلام ونظرية داروين» مرجع سابق، صفحة ٤٣.

ليفترسه مدة طويلة لاضطر لأكل النبات.

أما ناموس الوراثة: فمعناه أن الصفات العرضية التي تحدث في الآباء تنتقل إلى الأبناء، ومع مرور الزمن الطويل تتحول الصفات العرضية إلى صفات جوهرية تجعل الكائن الحي يختلف عن أصله تماماً. كما في الحمار والحصان. ويضرب الداروينيون الأمثلة لتوضيح مذهبهم ، فيقولون:

أ) في المناطق الباردة ، لا تستطيع الحياة هناك إلا الحيوانات ذات الفراء السميك ، أما الأخرى فتموت وتنقرض.

ب) في الغابات ، تبقى الحيوانات سريعة الجري والهرب ، أما الأخرى فتموت وتنقرض.

ج) الزراف ذو العنق الطويل ، استمر في العيش لقدرته على الوصول للأشجار العالية ، أما النوع ذو العنق القصير فمات وانقرض.

والصفات تتغير حسب الطبيعة المحيطة ، والذي لايتناسب مع الطبيعة ينقرض ، والذي يتطور معها يبقى ، فالبقاء للأصلح.

وقد لاحظ دارون خلال أبحاثه ، أن الإنسان والقرد يشتركان في أصل واحد ، لكنه لايدري ماهو هذا الأصل. وقد كانت هذه النقطة ، هي نقطة الخلاف مع الدين.

فالدين الذي أنبأ الله تعالى عباده بواسطته: أن الإنسان وجد على الأرض بنفس شكله الحالي ، كما جاء في قول الله تعالى: ﴿إن مَثَل عيسى عند الله كَمَثَل آدم﴾ (١). يطارده الإلحاد على يد (داروين) الذي يقول في مقدمة كتابه: «أصل الأنواع»: (مايقال بأن كل نوع من الأنواع خلق مستقلاً بذاته خطأ محض ، وإني لعلى تمام الاعتقاد بأن الأنواع دائمة التحول) ويوضح الأستاذ باشميل فكرتهم فيقول: (.. وعلى هذا ، فإن الإنسان عندهم بدأت حياته على ظهر الأرض بجرثومة صغيرة ، ثم تحولت إلى حيوان صغير ، ثم تدرج هذا الحيوان وارتقى إلى حياة

---

١) سورة آل عمران ، الآية ٥٩.

حيوانية بدائية ، فإلى حيوانات أكبر فأكبر ريشية ومجنحة ، ثم إنساناً أول ، ثم إنساناً كاملاً»(١).

وقد انتقد النظرية وعارضها علماء أوروبيون ، منهم العلامة «دوفري» صاحب نظرية الطفرة ، التي تتناقض مع نظرية التطور. ومنهم الدكتور جوستاف جولييه ، المؤيد لنظرية الطفرة ، ويؤيد كلامه بضرب مثال عن دودة القز ، إذ تولد دودة تحيى أياماً ثم تنسج حول نفسها شرنقة ، وهناك لا تموت فقط ، بل يسيل جسمها ويستحيل إلى مادة أولية لا شكل لها، ثم تتركب هذه المادة فتكون جسماً لا نسبة بين شكله وشكل الدودة، ويكون فراشة ذات أجنحة وغرائز أخرى غير غرائز الدودة.. وغير هذين العالمين علماء كثيرون مثل (والاس) و (فرخو) و (ميفرت) و (أغاسير) و (تندل هكسلي) - صديق داروين الحميم - و (روزا).

ويقول محمد فريد وجدي: إن أكبر الاعتراضات على نظرية دارون ثلاثة ، هي:
١) عدم مشابهة أي ارتقاء من أي نوع كان في الأحياء الأرضية من عهد ألوف السنين.
٢) عدم وجود الصورة المتوسطة ، كأن يوجد حيوان أرقى من القرد وأدنى من الإنسان.
٣) عمر الأرض لايكفي لإحداث كل مايرى من هذه الأشكال المختلفة(٢).

وفي «قصة الايمان» يقول الأستاذ نديم الجسر: أما الردود العلمية على نظرية داورين ، فهي كثيرة ، أهمها: إن الحيوانات البحرية الدنيا ، هي باقية حتى اليوم على الحالة التي كانت عليها في ابتداء العالم ، ولم نجد أنها تأثرت بناموس الارتقاء. وإن طوائف الأحياء الكبرى الدنيا منها والعليا ، وجدت منها آثار في أسفل طبقات الأرض ، فلو كان ناموس الارتقاء أكيداً ، لوجب أن يكون

---

١) روبرت تشارلز دارون: (أصل الأنواع) ترجمة إسماعيل مظهر ، دار المعرفة ، بيروت ، عام ١٩٧٩م ، صفحة ٣٤٦.

٢) دائرة معارف فريد وجدي ج٤ صفحة ٣١.

الأعلى منها، كذرات الفقرات في أعلى الطبقات ، وإننا نجد كثيراً من الأجناس والطوائف قد كانت في العصور القديمة أكمل منها اليوم ، ونجد في الطبقات بعض حيوانات دنيئة فوق حيوانات عالية جدا(١).

وخلاصة القول في النظرية الداروينية ، أنها لا تعدو كونها نظرية لا حقيقة علمية ، وهذا الكلام كان يقال لمؤيدها والنظرية في أول انتشارها ، أما وقد تعرضت النظرية لانتقاد المتخصصين من العلماء ، وأيدوا أقوالهم بحقائق وإثباتات ، فلا مجال لهم في أن يفرضوها أو يتشدقوا بها. إننا إذا أحسنا الظن بداروين ونظرية التطور، فإننا لانصفهم بأنهم وصفوا بعض ماشاهدوه، لكن مشاهدتهم كانت ناقصة ، واستقراءهم لم يكمل، فكما أنهم شاهدوا مايدعم النظرية فقد شاهد غيرهم مايبطلها. إنهم لم يكتفوا بالاستقراء الناقص ، بل عللوا ماشاهدوا تعليلاً ذهنياً لاواقعياً ، فمن الذي قال: إن طول عنق الزرافة جاء نتيجة لبحثها عن الطعام، فكانت الأشجار عالية، فالقوي والصالح من الزراف استطاع أن يمد عنقه ووصل إلى طعامه والضعيف لم يستطع فانقرض؟؟ ومن أخبرنا إن الزراف في الأصل كان عنقه قصيرا؟ ومن قال: أن الزراف لايأكل إلا من الشجر العالي؟ إنهم يبنون هذا على قانون الاستعمال والإهمال ، فالعضو الذي يستعمل ينمو ويكبر ، والعضو الذي لايستعمل يصغر وينقرض، ثم تنتقل الصفات المكتسبة وراثياً في النوع الواحد فتتطور الكائنات ، وأقرب مثال لنقض هذا القول أن الحداد مثلاً يستعمل يده في الطَّرْق فيكون صاحب عضلات مفتولة ، لكن لا أحد يقول: إن ابن الحداد أو ابن النجار يكون نجاراً بالضرورة!

ويقول الأستاذ باشميل في تقريره للموضوع: «لم يبن داروين هذه النظرية على أسس علمية قاطعة ثابتة لايمكن الرجوع عنها ، وإنما بناها على افتراضات

---

١) نديم الجسر: (قصة الايمان) طبعة سابعة ، صفحة ٢٨٢.

وتقديرات وتخمينات تحتمل الخطأ والصواب(١). ونحن إذا نوافقه على الشطر الأول من كلامه نرفض قوله: «تحتمل الخطأ والصواب» إذ بعد انتقاد العلماء لها لم يبق لها مجال، بل الأصح أن يقول فيها: «خطأ وصواب». فالصواب أن بعض الملاحظات التي سجلوها من مشاهداتهم قانوناً ينطبق على الكون كله. لأنه قد ثبت أيضاً - بالمشاهدات - مايضادها ويعاكسها. وعلى افتراض صحة النظرية جدلاً فلا مجال لأهل الإلحاد أن يتمسكوا بها، اذاً كيف يمكن التوفيق بين مضمونها وكون آدم خلق على هيئتنا نحن، إذا اعتبرنا أن التطور قد وقع على المخلوق الأول الذي قبل آدم(٢) على رأي بعض العلماء القائلين بوجود خلق(٣) قبل آدم. وبهذا نسلم من المعارضة، خاصة إذا وقفنا أمام قوله تعالى: ﴿إن مَثَل عيسى عند الله كمَثَل آدم﴾(٤). أما أقوال بعض العلماء المسلمين التي لم تعارض النظرية فهي أقوال ينقصها البرهان والدليل الحسي، ولانقول: إن نظرية التطور صحيحة لمجرد أن علماء مسلمين قالوا بها، إذ العلم ليس حكراً على المسلمين وحدهم، فإذا ثبت علمياً أن شيئًا ما حقيقة فلابد من الايمان به ولو كان قائله غير مسلم، ولو كان شيئاً خطأ، فلا نقول به ولو كان قائله من خيرة المؤمنين، إذ الحق هو الذي يتمسك به، لا الرجال كما قال الإمام مالك رحمه الله.

---

١) الإسلام ونظرية دارون، مرجع سابق، صفحة ٤٨.

٢) الإسلام ونظرية دارون، مرجع سابق، صفحة ٢٢٢ بتصرف.

٣) حيث استدلوا بقوله تعالى: ﴿أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك﴾ سورة البقرة، الآية ٣٠.

٤) سورة آل عمران، الآية ٥٩.

إنسان المادة الداروينية :

اللافت للنظر حقاً ، هو ذلك الصمت الرهيب المطبق حول عدم الإعلان عن فشل ماذهب إليه (داروين) وفساد ماقال به ، فالإنسان وفق مايقول به داروين: صورة متطورة للحيوان ، ومن ثم فهو باعتباره حيواناً متطوراً كان أولاً قرداً ، ثم حصل تطور متدرج في مدة تقترب من مليون سنة ، تحول خلالها القرد إلى صورة الإنسان المعروف ، وعلى غرار تطور الجسم حصل تطور في الذهن والتفكير بالتدريج ، ولذا كان دماغ الإنسان مثل دماغ الطفل ، وكانت القوة المتخيلة لديه معدومة. ثم حصل التطور العقلي والفكري بالتدريج ، واستحق الإنسان أن يسمى: (إنساناً عاقلاً ناطقاً)(١).

وحسب نظرية داروين ، فإن الإنسان ليس إلا صورة متطورة للحيوان ، وهذا ينطبق عليه من الناحية الجسمية والذهنية معاً ، والمماثلة ثابتة أيضاً في شعور الإنسان والحيوان.

نعم يختلف أتباع (داروين) في طبيعة هذه المماثلة على أساس: هل الإنسان هو الذي هبط إلى مستوى الحيوان ، أو أن الحيوان هو الذي ارتفع إلى مستوى الإنسان؟ أي هل ذاب الأعلى في الأدنى أم الأعلى في الأدنى؟(٢).

والذين يجعلون الإنسان مماثلاً للحيوان ، يثبتون القيم والخصائص الإنسانية من الأعمال النفسية والكيفيات العضوية السابقة للحيوان ، ويجعلون هذه القيم أصيلة في الحيوان مثل الإنسان ، حتى يجعلون القوى الذهنية

---

١) انظر روبرت تشارلز داروين: (أصل الأنواع) ترجمة إسماعيل مظهر. بيروت ، طبعة ثالثة ، عام ١٩٧٩م، صفحة ٣٤٣.

٢) (الموسوعة الكاثوليكية) مادة الخلق، وقد نقل فيها في مادة الخلق: "إن حقائق العلم وحقائق الوحي في هذا الموضوع لاتتناقضان". نقلاً عن عباس محمود العقاد في: (عقائد المفكرين في القرن العشرين)، مكتبة غريب ، صفحة ١٥٣.

والفكرية أيضا ظاهرة مكتسبة ، وبالتالي فقد يستطيع الحيوان اكتسابها بالتطور التدريجي ، مثل الأعضاء الجسمية.

أما الذين يجعلون الحيوان مماثلاً للإنسان ، فيثبتون القيم والخصائص الإنسانية في الحيوان وغيرها من المشاعر المحترمة في الكلاب والقرود والذباب(١).

وكلا الفريقين ، يتفقان على أنه لم يدخل في مرحلة من مراحل نمو الإنسان أي جوهر آخر أو تأثير روحي(٢).

وخلاصة القول: أن أساس العمل في نظرية التطور ، هو المادة ، وكل من النفس والروح والعقل والشعور صورة من صور المادة ونتيجة من نتائج نشوئها وتطورها(٣).

وفي هذا التعليل الميكانيكي ، تسري المادة في عروق الإنسان بحيث ينسد الطريق أمام الأشواق الروحية ، وسيبدو لنا وكأن التفكير المادي الذي استوردته حركة الإصلاح الدينى في أوروبا من الحضارة اليونانية والرومانية قد تمت له الغلبة ، وأنه قد قطع مراحل الكمال والهيمنة بهذه النظرية.

وأياً كان القول في نظرية داروين من الوجهة العلمية(٤) فقد كانت نظريته محصورة في: (علم الحياة) تحاول أن تفسر نشأة الحياة وتطورها ، فلم تكن نظرية

---

١) هارلد شابلي وزميلاه: (العلم: أسراره وخفاياه) ترجمة الدكتور جمال الفندي وزميله. مصر عام ١٩٧١م ج٣/ المقدمة.

٢) د. أحمد البطراوي: (الجنس البشري في معرض الأحياء) الاف كتاب ، القاهرة ، عام ١٩٥٩م ، صفحة ٨٦.

٣) قيس قرطاس: (نظرية دارون بين مؤيديها ومعارضيها) بيروت ، عام ١٣٩١هـ ، صفحة ٢٣.

٤) جمال الدين الأفغاني: (الرد على الدهريين) صفحة ٦١.

فلسفية ولا سياسية ، ولا اقتصادية ، ولا اجتماعية ، ولا نفسية(١). ولكنها انقلبت في فترة وجيزة من الزمن فأصبحت - كما قلنا في الباب التمهيدي - كل هؤلاء !!

فحين يكون الإنسان حيواناً ، أو امتداداً لسلسلة التطور الحيواني ، فما مقياس الخطأ والصواب في أعماله؟ وكيف يقال عن عمل من أعماله إنه حسن أو قبيح، جائز أو غير جائز..؟ بعبارة أخرى: كيف يمكن إعطاء قيمة أخلاقية لأعماله؟

وحين يكون حيواناً أو امتداداً لسلسلة التطور الحيواني فما معنى «الضوابط» المفروضة على سلوكه؟ ومامعنى وجود الضوابط على الإطلاق(٢).

وكل هذه إيحاءات يمكن أن تستخرج من النظرية ، ولكننا إذا نظرنا إلى الواقع وجدنا أن احداً لم يصنع ذلك سوى اليهود!! هم الذين استخرجوا هذه الايحاءات كلها التي لم يقلها داروين. وربما لم يفكر فيها أبداً ، ولكنهم أسرعوا إلى اقتناصها ، وأنشأوا منها نظريات «علمية» اقتصادية ونفسية واجتماعية.. الخ. موجهة كلها لمحاربة الدين والأخلاق والتقاليد.

لقد كان الخلل الفكري في حياة أوروبا في ظل سيطرة الكنسية الفكرية ، هو الذي رشح للهزة التي أصابت هذا الفكر يوم أطلقت عليه فكر التطور ، فقد كان كل شيء في حس أوروبا المسيحية الكنيسية ثابتاً منذ الأزل ، يظل في تقديرهم ثابتاً إلى الأبد... ليست فكرة الألوهية فقط ، هي التي يطلق عليها تصور الثبات ، ولا القيم الدينية والأخلاقية وحدها ، ولكن الجبال والشجر والحيوان والطير ، والأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية.. وكل شيء في الحياة.

البابا هو البابا ، يذهب واحد ويجيىء الآخر ، ولكن البابوية ذاتها

---

١) جون أ. هامرتن: (تاريخ العالم) ترجمة إدارة الترجمة ، مصر ج١ فصل نظرية التطور.

٢) د. أحمد البطراوي: (الجنس البشري في معرض الأحياء) سلسلة الالف كتاب ، القاهرة ، عام ١٩٥٩ ، صفحة ٨٣.

وقداستها ستظل عندهم أمراً ثابتاً لا يتغير.

ومن ثم غلب على الفكر الأوروبى المسيحي الكنسي تصور الثبات في كل شيء، فلما وقعت الثورة الفرنسية وزلزلت نفوذ الكنيسة ، كان ذلك حدثاً جاداً في تاريخ أوروبا ، أثر تأثيراً عميقاً في كل اتجاه ، ولكنه كان جديراً - بعد فترة من الزمن - أن يفقد حدته وقوته ويستقر على صورة فيها لون من الثبات(١).

ولكن داروين جاء ، فأطلق قذيفته على أمر لم تهزه حتى الثورة الفرنسية ذاتها، التي زلزلت كثيراً من الأوضاع في أوروبا ، فقال: إن الخلق ذاته غير ثابت، وإن الإنسان لم يكن إنساناً حيث وجد أول مرة ، بل كان شبيها بالحيوان ! وبين الشد والجذب الذي تعرضت له النظرية أمسك اليهود بالخيط فجذبوه بعيداً بعيداً في كل اتجاه لكي لا يعود!!

وبسرعة شديدة - كما قلنا من قبل - ساعد اليهود على نشر الأفكار الداروينية التي طرحت أفكار قلقلة هزت أركان القيم الثابته وشاعت أفكار داروين (٢) التي استغلت من قبل القوى الفكرية اليهودية والمادية أبشع استغلال ، حين ذهبت النظرية على المستوى العلمي والفلسفي تقول إنه قد:

«ظهرت الحياة أول ماظهرت على شكل بروتوبلازم الذي هو أصل الحياة في النبات والحيوان. وبعد ذلك ظهر الحيوان الدودي ، ومنه الرخويات كالحلازين. ثم تطورت الشوكيات كنجوم البحر، ثم القشريات كالسراطين ، ثم ظهرت صور جديدة من الحيوان هي عشائر ذوات صفات مستحدثة ، دل وجودها على وقوع انقلاب خطير في سير الحياة ، وأصبح لهذه الصورة الجديدة حبل متين يمتد طوال الجسم ، تدرج بواسطة التطور إلى تكوين الفقار.

---

١) عبدالعزيز سليمان نوار و عبدالمجيد نعنعي: (التاريخ المعاصر لأوروبا من الثورة الفرنسيه إلى الحرب العاليمة الثانية) النهضة العربية ، عام ١٩٨٦م ، صفحة ٢١.

٢) محمد قطب: (الإنسان بين المادية والإسلام) صفحة ١٩.

ثم نشات الفقاريات ، وبعد ذلك نشأت البرمائيات ذوات التنفسين كالضفادع، ثم تدرج سلم التطور من البرمائيات إلى الزواحف كالحيات والتماسيح، ومن فرع الزواحف تنشأت الطيور وذوات الثدي ، ومن ذوات الثدي نشأت السعادين والقردة ، ثم تنشأت البشرانيات.

ونحن إذا ذهبنا نطالع الآثار النفسية والمردود الفكري للقول بنظرية التطور ، تتضح أمامنا صورة مزعجة تأثرت بها الأخلاق الإنسانية في المجال السلوكي والاجتماعي.

وعلى الرغم من أن نظرية أن الإنسان حيوان متطور التي قذفت بها خطأ وجهلاً كما اتضح فيما بعد المدرسة المادية الداروينية ، إلا أن المؤثرات النفسية المحتملة في الفطرة والوراثة والبيئة والتربية لم تسلم منها واحدة من تأثير نظرية التطور(١). فالفطرة هي اسم لملكة قبول الحق التي تودع في كل إنسان هبة من الله سبحانه وتعالى في مرحلة الخلق الأولى(٢).

وكل إنسان يمكن أن يكون باراً صالحاً في مرحلة الفطرة ، وإلى أن تغلب المؤثرات الأخرى المضادة عليه تبقى الفطرة مثل الضوء التوجيهي وكأنها علامات المرور في كل منعطف ومنقلب(٣).

وحينما تتم الغلبة للشهوات ، يصبح هذا النور هزيلاً خافتاً ، وعندما تسنح الفرصة لبروزه من جديد يتحول إلى صورة النور التوجيهي القوي.

وكأن هذه الفطرة ، جوهر أصلي مستقل للحياة الإنسانية ، وبتوافقها تنمو الإنسانية وتقوى، وكلما تعارضت مع ناموس الأخلاق ابتعد الإنسان عن الفطرة

---

١) كولن ولسن: (اللامنتمي) ترجمة أنيس زكي حسن ، بيروت ، عام ١٩٥٨م ، صفحة ١٤٧.
٢) صابر طعيمة: «الإسلام يقيناً لا تلقيناً» دار الجيل ، بيروت ، طبعة ثانية ، عام ١٩٨٨م ، صفحة ١٤٣.
٣) سفر الحوالي: (العلمانية وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة) صفحة ١٦٦.

الإنسانية النقية واقترب من الحيوانية. وإذا ما ذهبنا نبحث عن مكانة الفطرة في الداروينية ، فإننا نرى وبالقطع أنه لا توجد في نظرية التطور مكانة مستقلة للفطرة ، كما أن محتواها لايعني (الجوهر) العلوي ، بل إنها تعنى الفاصل المميز بين الإنسان والحيوان نتيجة لعملية التأثير والتأثر والتطور التدريجي للكيفيات النفسية الحيوانية ، وفي أعماقها تسري جراثيم الحيوانية والآثار المادية.

وإذا كان هذا الوصف المميز ، قد ظهر نتيجة للتطور ، فقد كان من اللازم أن يكون هناك نظام لتطهيره وتنقيته من الآثار الحيوانية والكثافات المادية ، ولكن لا يوجد لذلك أثر في نظرية التطور من أولها إلى آخرها، بل إن الوصف المذكور ينعدم في ثنايا شرح هذه النظرية(١).

وكما تبدو الفطرة واضحة نقية في الحقيقة الإنسانية ، فإنها كذلك تبدو كثيفة معقدة في التطور الحيواني ، ثم إنه ليس هناك سبيل لحفظها من الآثار المضادة ، وليس هناك نظام فكر وعمل لإبراز عملها.

وفي مثل هذه الحالة ، لايخفي على أهل النظر نوعية الاتجاه الذي تتجه إليه أخلاق الإنسان وعمله. وتجب الإشارة هنا إلى أن الفطرة في الحياة الإنسانية مثل البذور التي توجد فيها قوة كامنة للنمو والإثمار؛ ولكن هذه البذور لم تحفظ في نظرية التطور من الخواص الحيوانية والمؤثرات المادية.

وإذا كان الإنسان ملوثاً بهذه الخواص والآثار في مرحلة الفطرة نفسها، فكيف يتوقع أن تبرز فيه الاتجاهات الروحية فيما بعد؟ أو أنه يصير أهلاً لإبراز الشرف والكرامة الإنسانية؟

---

١) (روبرت «ب» (أونز): (كتب غيرت وجه العالم) ترجمة أحمد صادق مهدي وزميله ، دار الثقافة ، صفحة ٣٠٤.

ويمكن أن يرد علماء النفس هنا ، بأن وصف الفطرة في نظرية التطور إنما هو نتيجة غريبة معقدة لاختلاط الجينات العديدة وتفاعلها وردود فعلها.

وهذه الجينات ، حيوانية في ذاتها ، ولكنها عندما اتحدت فيما بينها تغيرت خواصها وآثارها ، ووقع التغير في نوعيتها الحيوانية أيضاً.

كما أن بعض العناصر المتضادة ، تختلط فيما بينها ، فيحدث بهذا الاختلاط وصف آخر جديد يختلف عنها في النوعية.

وعلى هذا ، فلا يصح القول بأن عنصر الحيوانية يوجد حتى بعد ظهور وصف الفطرة ، أو أن الكثافة تبقى كما كانت.

ولكن هذا الجواب قابل للبحث والنظر حينما تبقى مكانة الفطرة المذكورة قائمة في توضيح نظرية التطور ، ويتم الاعتراف بدورها المستقل في الحياة. ولكن هذا بعيد في ذلك النظام الذي لايتحقق فيه وضع مستقل للروح ، بل إنها لا تظهر فيه إلا نتيجة لعمل المادة ، ويتم فيه قطع مراحل التطور عن طريق جعل القوة المادية هي المعيار ، فكيف ينشأ فيه سؤال عن مكانة الفطرة المذكورة أو من جوهرها؟ وإذا ما ذهبنا نطالع أثر نظرية التطور في الوراثة ، فإننا سنرى العجب ! فمن المعروف أنه توجد في الإنسان كثير من الخصائص والأهليات بالوراثة ، وأنه ليتأثر في كثير من الأحاسيس والعواطف بآبائه وأجداده.

وحسب تحليل نظرية التطور ، فإن غريزتي المادية والحيوانية يقعان تحت شعور الوراثة. ووفق نظرية التطور فإن روحية الأسلاف التي تدين للمادية وتنتج عنها لو قويت بحيث تنتقل بالوراثة ، فليس هناك سبيل لبقائها وتطورها بعد انتقالها، ومن هنا لا بد أن تنكمش بواسطة سيطرة البيئة المادية ، وقد لاتنبعث بعد ذلك ألبتة.

وبما أن هذه النظرية تنظر إلى الإنسان من الناحية المادية والحيوانية فقط ، فلذا لاتطبق عليها إلا التجارب التي تتم في المعامل على الفئران والقرود وغيرها من الحيوانات ، ذلك لأن البحوث التي أجريت على النفس الإنسانية معظمها بحوث تنبني على التجارب التي أجريت على الفئران والقرود.

ففي البداية ، رسم العقل بتدقيقه والهوى بجموحه صورة غير واضحة للإنسان ، ثم جمعت الأدلة على ذلك بالبحث والتنقيب.

ولنا أن نتساءل هنا: إذا لم يكن هناك ضمان لصحة الفكر وإدراكه ، فكيف تكون الأشياء المبنية عليه قطعية؟ فالأصل - أولاً - هو صحة البناء الفكري للإنسان. وعليه تتوقف صحة جميع التصورات والأخيلة ، هذا هو سبب تأكيد الوحي الإلهي على ضرورة سلامة الفكر والذهاب عن طريق الايمان واليقين.

إن تأثر الإنسان بما حوله أمر واضح. ولكنه كذلك يستطيع التغلب على البيئة كما تدل الوقائع والأحداث ، ولكن نظرية التطور ترى أن الإنسان مكره على موافقة البيئة ، فإن ضمان البقاء وفق نظرية التطور يجعل للذين توجد فيهم خصائص موافقة البيئة وعوامل التكيف ، هم وحدهم الذين يملكون مقومات البقاء(١).

وأما أثر نظرية التطور في البيئة: فيتمثل في أن المراد بالبيئة في الداروينية ، المادية وحدها ، والنزعة الروحية لا يطلبها الإنسان ولا يحتاج إليها للبقاء في هذه النظرية الداروينية ، وبقاء الأصلح يتوقف على القوة المادية والفخر والمباهاة ، وليست هناك منزلة للخير والمساواة والمؤاخاة والشرف والعدالة والجوانب الروحية عامة. وعلى هذا فالقوة هي مقياس الشرف

---

١) جود. سي. إ. م.: (منازع الفكر الحديث) ترجمة عباس فضلي خماس ، مطبعة المجمع العلي العراقي ، عام ١٩٧٥م ، صفحة ٢٣.

والفضل، وبهذا القياس ، فالصالح هو الذي يبقى بالانتصار ، وغير الصالح هو الذي ينهزم فيفشل ويخيب(١).

وهذا توجيه جديد للإنسانية ، وميزان خاص للصلاح ، وقد تغير فيه مقياس الفضل والشرف بحيث يستهدف القضاء على القيم والأخلاق الإنسانية الفطرية.

وليس الإنسان في هذه النظرية ، هو ذلك الإنسان الذي يعتز بشرفه وتثور غريزته وحميته إنه إنسان تحول إلى نوع آخر تختلف أهدافه ومقاصده ومبدؤه وغايته.

أثر نظرية التطور في حياة الناس :

إن التربية تهدف بالوسائل المختلفة إلى التخلص من الآثار الخاطئة للوارثة ، وهي تقوي الإرادة للتغلب على البيئة.

وقد تثور بعض العواطف ، ويضغط على البعض الآخر بأفكار إيجابية وسلبية حتى يظهر في الإنسان جوهره الإنساني ويستحق الشرف والفضل الأصليين.

ولكن الآثار التي تظهر فيها الحياة الإنسانية من خلال التربية تشجعها نظرية التطور على الظهور ، وإن جراثيم البيئة التي تحاول صون الإنسان منها تعمل على بقائها واستمرار نظرية التطور هذه!!

وخلاصة القول: إن حدود نظرية التطور وآثارها تختلف تماماً عن الحدود أو الخطوط التي تتحرك حولها حياة الإنسان ، وعن قالب الحياة الذي صاغه الوحي الإلهي للإنسان ، وهذا الاختلاف ليس في بداية النظرة للحياة فقط ، بل إنه

---

١) ول ديورانت: (قصة الفلسفة) الطبعة العربية ، دار العلم للملايين بيروت ، بدون تاريخ ، صفحة ٥٠٢.

ليتجلى في البداية والنهاية، وفي كل مراحل البقاء والتطور.

على أن الآثار المدمرة لنظرية التطور لايمكن أن تشاهد كلُّها، لأنها نظرية غير متصلة بالفطرة، ولهذا يمكن أن يتوقف البعض في الاعتراف بالحقائق المذكورة أيضاً، ولكن الذين يعرفون خلفيتها وملامحها العامة لايترددون في الاعتراف بالأمثلة التي ذكرناها عندما تسيطر هذه النظرية.

والحقيقة: أن هذه النظرية لا تقف آثارها عند ما ذكرناه فحسب، بل إن هذه النظرية برزت حينما فشل الدين النصراني السائد في حل مشكلات الحياة وإرواء غلة الإنسان، وكان العالم مضطراً للبحث عن سبيل للطمأنينة والسلام اللذين لم يجدهما أمام ضغط الكنيسة إلا في الإلحاد.

وفي مثل هذه النشأة، لا يتوقع من نظرية التطور أن تحفل بالدين والأخلاق، ولهذا، فإننا لا نرى في هذه النظرية ذكراً للإله أو الروح، أو غير ذلك من الحقائق الدينية، ويتقرر في النظرية بناء تاريخ الكون بحيث لا يكون هناك ذات عظمى فوق الكون تهيمن عليه بالقدرة والإبداع.

إن آثار الفكر المادي في مجالات الحياة المختلفة: الاجتماعية أو الثقافية أو الفكر فيه، لتبدو واضحة للعيان، ماثلة مخاطرها في النماذج التي عرضنا لها، سواء في تسرب الفكر المادي في ثوبة الشيوعي أو العلماني أو الوضعي أو الدارويني وتأثير كل تلك الروافد على مقومات العقيدة والاجتماع والأخلاق والسياسة وغيرها، لهو مما يجب على الأجيال المؤمنة الانتباه له والعمل بحذر تجاه تلك الآثار، على أمل إمكان تطهير الحياة الإسلامية بقيم الإسلام مما شاب هذه الحياة من علل وأمراض.

الآثار الناجمة عن الفكر المادي في فلسفة الخلق والحياة:

قد يكون من نافلة القول ، التأكيد على أن الغايات التي رسمتها القوى المتعددة المشارب والمنتمية إلى توجه واحد ، هو العدوان على الإسلام والمسلمين عبر وسائل ينفذون منها بالحضور والتأثير على مجالات العقيدة ونظم الاجتماع والسياسة والأخلاق وغيرها.

وكانت بداية التأثير المادي على عقول المسلمين في مجال العقيدة - مثلاً - بالصياغة الإلحادية التي تنكر وجود الله تعالى وتقول بالطبيعة. فقد احتج الملحدون على إلحادهم وإنكارهم لذات الله بالطبيعة ، حيث قالوا: إن الكون لا يحتاج إلى خلق ، بل الطبيعة ولاشيء غير ذلك. وفي عرض مقولات الماديين أصحاب النزعة الطبيعية يقول: (سعيد حوى) عارضاً وناقداً ما يذهبون إليه: (حينما تبادر أحد الطبيعيين بالقول: من خلق السموات والأرض؟ يقول لك الطبيعة. من خلق النبات والحيوان؟ يقول لك الطبيعة. من خلق الإنسان؟ يقول لك الطبيعة.. فما هي الطبيعة؟ وماهي مفاهيمها؟ وماحقيقة تأثيرها؟ الطبيعة في اللغة: السجية والخلق. غير أن للطبيعة اليوم في عقول الناس حسب تفاوتهم مفهومين: الأول: إنها عبارة عن الأشياء بذاتها ، فالجماد والنبات والحيوان ، كل هذه الكائنات هي الطبيعة ، وهو مفهوم غير دقيق... الثاني: أنها عبارة عن صفات الأشياء وخصائصها ، فهذه الصفات من حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وملاسة وخشونة ، وهذه القابليات من حركة وسكون ونمو واغتذاء وتزواج وتوالد ، كل هذه الصفات والقابليات ، هي الطبيعة....

أما الأول: فلا يخرج بالطبيعة بالنسبة لخلق الوجود عن تفسير الماء بالماء، فالأرض خلقت الأرض ، والسماء خلقت السماء.. وبطلان هذا القول بين.. وهذا قول يرفضه قانون السببية.

أما الثاني: فالحقيقة أن الذين يعزون الخلق إلى تلك القابليات والخصائص ، لا يعدون عن كونهم وصافين لتلك الظواهر لا يعرفون كنهها

ونضرب المثال التالي: نضع حبة في التراب ونسقيها بالماء ، فتنتفخ وتنفلق، فيظهر منها الرشيم ، ويندفع منه الجذر إلى أسفل ، والساق إلى الأعلى، وتنشأ الأوراق ، فالأزهار ، فالثمار ، وتكون الحبة قد أنتجت تفاحة مثلاً. فالقابلية التي كانت في الحبة ، هي الانتفاخ والانفلاق وظهور الرشيم... ولولا هذه القابليات المتوالية لما اطردت تلك الظواهر الحيوية ، ولما نشأت عنها الثمرة.. فلنأت إلى هذه القابلية بالذات نبحث عن حقيقتها:

لو لم تنتفخ الحبة وتنفلق لما نشأ شيء.. فمن الذي نفخها وخلقها؟ لو كان للحبة عقل وتدبير ، لقلنا إن عقلها هو الذي هيأ لها ذلك ، ولو أن الماء هو الذي نفخها وخلقها لأمكن للماء أن ينفخ الحديد ويفلقه ، إذن فلابد من مؤثر وقبول لتأثير ذلك المؤثر.

خلاصة القول في الطبيعة: أن دعاتها إما أن ينتهوا إلى القول: بأن الأشياء تحدث ذاتها ، وهو قول ساقط من كل اعتبار ، وإما القول: بأن الصفات تخلق الذات ، وهذا أشد تداعياً من القول الأول ، لأنه إذا عجزت ذات الشيء عن خلقه فكيف تستطيعه الصفات..؟»(١).

فالاحتجاج بالطبيعة أمر منقوض(٢) باطل. إن أصحابها المرددين لها لايعرفون معناها ، وهذه مشكلة المشاكل ، بل هي كافية في الرد عليهم.

---

١) انظر سعيد حوى ، كتاب الله ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، صفحة ٩٠.

٢) انظر المرجع السابق ، صفحة ٩٢.

ومما يجدر ذكره: أن بعض دعاة الفكر الإلحادي من الطبيعيين وغيرهم يفسر (الحياة) بأنها جاءت من كواكب أخرى على شكل جرثومة ، أو يقولون: إنها وصلت إلى الأرض عن طريق نيزك أصاب الأرض(١). وهذا كلام خرافي من حيث إنه غير حقيقي ، فإن أحداً منهم لايملك دليلاً على هذا ، بل مجرد ادعاء ، والدعوى بدون بينة تبطل. ثم كيف استطاعت الجرثومة أن تبقى على قيد الحياة في درجة الصفر المطلق في الفضاء؟ وكيف نجت من الإشعاع الذي يقتل أمثالها؟ وإذا بقيت حية فكيف وجدت لها المكان المناسب؟ وكيف وجد هذا الاتفاق المدهش؟ وكيف سلمت رغم الاشتعال الذي يحصل عندما يصطدم النيزك في جو الهواء وإذا سلمنا بكل ماسبق فكيف بدأت الحياة على الكوكب الأول؟(٢).

وهذا السؤال الأخير هو الذي حير الملاحدة. فقد ظنوا أنهم وصلوا إلى الحل الذهني للقضية ، لكنهم وجدوا أنفسهم أمام مشكلة لا تحل إلا بالإقرار بالخالق العظيم.

وعلى الدرب نفسه في سلسلة المزاعم المادية المستهدفة زعزعة العقيدة الإسلامية ، فقد زعم بعض الملحدين أن الكيمياء العضوية قادرة على خلق الحياة إذا توافرت الأسباب والمدة الزمنية(٣).

ويكفي في الرد على هؤلاء ، أنهم لم يفعلوا شيئاً حتى الآن. والتحدي قائم بقوله تعالى: ﴿يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له﴾ (٤). (وقد حاولت روسيا أن تبرهن على إمكانية نشأة الحياة كيماوياً ، وذلك في زعمها كدليل تثبت به مذهبها الإلحادي ، وكان أن كلفت بهذا الموضوع (أوبارين) رئيس المعهد الكيميائي في (ما كان يسمى)

---

١) نديم الجسر: (قصة الايمان) طبعة المكتب الإسلامي ، صفحة ١٨٨

٢) سعيد حوى: كتاب (الله) مرجع سابق ، صفحة ٤٠.

٣) عبدالعزيز حسين: (بين الإلحاد والتوحيد) الطبعة الأولى ، عام ١٣٨٩هـ ، صفحة ٣٢.

٤) سورة الحج ، الآية ٧٣.

الاتحاد السوفيتي ، وطلبت منه أن يتفرغ للبحث في أمر واحد ، وهو إمكانية إيجاد الحياة عن طريق التفاعل الكيميائي ، وبعد عمل متواصل قارب عشرين عاماً أعلن حوالي سنة (١٩٦٢م) عن انتهائه من دراسة هذا البحث ، وأعلن عن النتيجة التي توصل إليها في تقرير رسمي أذاعته جميع وكالات الأنباء في العالم إذ ذاك ، وهي أن العلم الكيميائي عاجز عن إيجاد الحياة في مختبر ، والعلم لا شأن له إلا بالمادة المحسة(١).

وفي الرد على مغالطات وترهات الماديين وتبيان فساد عقولهم ومقولاتهم، يطالعنا في العصر الحديث: (أ. كريسي موريسون) رئيس أكاديمية العلوم بنيويورك حين يقول:

«إن الطيور لها غريزة العودة إلى الموطن. فعصفور الهزاز الذي عشش ببابك يهاجر جنوباً في الخريف ، ولكنه يعود إلى عشه القديم في الربيع التالي. وفي شهر سبتمبر تطير أسراب من معظم طيورنا إلى الجنوب ، وقد تقطع في الغالب نحو ألف ميل فوق عرض البحار ، ولكنها لاتضل طريقها. والحمام الزاجل إذا تحير من جراء أصوات جديدة عليه في رحلة طويلة داخل قفص ، يحوم برهة ثم يقصد قدماً إلى موطنه دون أن يضل. والنحلة تجد خليتها مهما طمست الرياح في هبوبها على الأعشاب والأشجار(٢).

ونضيف على ذلك عملية التمثيل الكلوروفيلي ، وعملية التنفس ، فالإنسان يخرج ثاني أكسيد الكربون ، ويأخذ الاكسيجين خلال تنفسه بالشهيق والزفير. بينما النبات يأخذ ثاني أكسيد الكربون ويخرج الأكسجين ، خلال عملية التمثيل الكلوروفيلي، ولابد لنا لنتصور حكمة الله كيف لو أن الإنسان والنبات قاما بعملية واحدة ، التنفس مثلاً أو التمثيل الكلوروفيلي ، إذن لامتلأ الكون بغاز واحد. فلو أخذ الإنسان الأكسجين وأخرج ثاني أكسيد الكربون ، وكذلك لو فعل النبات

---

١) سعيد حوى: (كتاب الله) مرجع سابق ، صفحة ٣٩.

٢) أ. كريسي موريسون: (العلم يدعو للإيمان) «مرجع سابق» ترجمة محمود صالح الفلكي. مكتبة النهضة المصرية. ط٦، ١٣٩١هـ ، صفحة ١١٣.

لامتلأ بثاني أكسيد الكربون ، وهنا يحدث اختناق للكائنات الحية. لكنها حكمة الله التي تصفع كل مجادل مكابر. ومع الدلائل الكثيرة والآيات العجيبة إلا أن الملحدين يصرون على أن المادة هي كل شيء ، وأنها قديمة، وأنها تطورت بالقوانين الجدلية الباطنة في المادة دونما عوامل خارجية. فبدأوا بافتراض أزلية المادة (وهو خطأ) تسلسلاً من الزمن الماضي إلى آجال سحيقة ، إلى أن يصلوا إلى الأزل أو اللانهاية ، ويرد عليهم واحد كان منهم ، إذ يقول: (وهو خطأ ، فالزمن كمية محدودة مهما انضافت كميات محدودة إلى كميات محدودة ، فالنتيجة لاتكون إلا كمية محدودة ، ولانصل مهما استرسلنا في الجمع والإضافة إلى اللانهاية ، وبالتالي إلى الأزل ، فالمادة ليست قديمة ولا أزلية(١).

ومن الغريب في هؤلاء الماديين ، أنهم حكموا بالخطأ على غير المادة ، مع أنهم ماديون ، والأولى بهم أن يعرضوا لغير المادة بالخطأ أو الصواب ، لأنها ليست من اختصاصهم.

إن المذهب المادي يحملماينقضه ، إذ أنه بني على الفروض ، مثل اعتمادهم نظرية الأثير ، وهي نظرية لاواقعية ولا ملموسة ، وكذلك بقاء المادة ، وزيادة نقص الإلكترونات ، والجاذبية العامة والخاصة ، كل هذه فروض لاتخضع لتجربة وغير مؤكدة(٢).

---

١) الدكتور مصطفى محمود: كتاب (الله) ، دار العودة ، بيروت ط١ ، ١٣٩٢هـ ، صفحة ١٠٥.

٢) عبدالعزيز حسين: (بين الإلحاد والتوحيد) دار الاعتصام ، القاهرة ، صفحة ٣٨.

أثر الفكر المادي في مجالات التعليم والاجتماع :

نحب أن نقرر هنا ، أن الفكر الغربي المنطلق بنزعاته المادية والتنصيرية أو الإلحادية أو العلمانية المستهدفة إزاحة العقيدة الإسلامية ، ومايترتب عليها من نشاط والتزام عند المؤمنين بها في البلاد العربيه ، قد تسرب وترك آثاره التخريبية في تغريب عقول عدد من قيادات الفكر والأدب والسياسة في فترة كبيرة، وذلك منذ مطلع القرن العشرين حتى اليوم ، وإن كانت تباشير الصحوة جاهدة في تبديد هذا الضباب، وقد تسربت الأفكار المادية وهي تحمل في توجهها طبيعة مكوناتها وخصائصها ، حيث إنها في الجملة ماكان منها إلحادي النزعة أو علمانياً أو تنصيرياً أو شيوعياً ، مؤلفة في الأصل من عنصر يوناني قدم لها التفكير العقلي التأملي وماتولد عنه من فلسفة ، وعنصر روماني قدم لها الوثنية والمادية والاستعمار. وعنصر مسيحي قدم لها الايمان بالعقيدة الدينية النصرانية التي امتزجت بالوثنية الرومانية من قبل ، وعنصر إسلامي قدم لها العلوم والرياضيات والمنهج التجريبي في العلوم». ويعرف المشتغلون بعلوم الحضارة أنه قد حصل بين هذه العناصر تصارع وتفاعل أدى إلى النتائج التالية:

- تقدم في الرياضيات وفي العلوم المتعلقة بالكون (بالطبيعة).
- وتقدم في تطبيقاتها العملية والصناعية.
- وخروج من الفكر المقلد الناقل إلى الفكر المتحرر المبدع ، كما أنه قد حدث انحسار تدريجي للإيمان المسيحي الذي كان مشتملاً على تناقضات عقلية ، وللقيم الخلقية والاجتماعية المسيحية القائمة على مقاومة الفطرة. وحلول فلسفات مادية وإلحادية تدريجياً محل المسيحية في المجالين الفلسفي والأخلاقي.

وقد انتهت هذه الحضارة من تفاعل العناصر المكونة لها وتصارعها وتزاحمها إلى إرساء أسس لفلسفة انبثقت عنها مهما تكن الصيغ المختلفة التي صيغت بها بعد حصول النتائج التالية:

١) التفكير العقلي في الكون المستند إلى فكرة السببية والسنن المطردة(١).
ويمكن القول: بأن هذا العنصر الهام من عناصر الحضارة الغربية مأخوذ مباشرة من الإسلام ، فالقرآن الكريم يشير إلى هذه السببية بقوله: ﴿ألم تر أن الله يزجي سحاباً ، ثم يؤلف بينه ، ثم يجعله ركاماً فترى الودق يخرج من خلاله ، وينزّل من السماء من جبال فيها من برد ، فيصيب به من يشاء ويصرفه عن من يشاء يكاد سنا برقه يذهب بالأبصار يقلب الله الليل والنهار إن في ذلك لعبرة لأولي الأبصار﴾(٢).
وفي آية أخرى: ﴿وجعلنا في الأرض رواسي أن تميد بهم ، وجعلنا فيها فجاجاً سبلاً لعلهم يهتدون﴾(٣).
وهذا العنصر ومايقوم عليه ، هو رصيد مشترك بين الشعوب ، والحكمة ضالة المسلم ، وتحقيق التفوق العلمي في مجالاته المختلفة فرض كفاية.
٢) انهزام أو انحسار الفكر الديني المسيحي القائم جذرياً على فكرة التثليث ، وتجسيد الإله في الإنسان ، ووراثة الخطيئة الأولى(٤).
٣) انهزام القيم الخلقية الدينية ، بسبب تزمت المسيحية السائدة في أوروبا، وقيامها على أساس مقاومة الفطرة والغرائز الطبيعية ، ومقاومتها للتقدم الحضاري. فكان الصراع الخطير بين العلم والدين في أوربا مؤدياً إلى إبعاد القيم الخلقية التي يدعو لها الدين عن الحياة.
وبسبب العودة للفلسفات اليونانية التي تقوم على أساس (الطبيعة) ، أو على أساس اللذة ، كفلسفة (أبيقور) ظهرت فلسفات جديدة قامت عليها هذه الثقافة الغربية الحديثة ، ترجع كلها إلى فلسفة واحدة وأسس مشتركة يمكن تلخيصها فيما يلي:
١) الوجود المعتبر علمياً وعقلياً ، هو الكون الحسي المترامي

---

١) محمد المبارك: (بين الثقافتين الغربية والإسلامية) دار الفكر ، عام ١٤٠٠ ، صفحة ٦٥-٧٠.
٢) سورة النور ، الآيتان ٤٣ ـ ٤٤.
٣) سورة الانبياء ، لآية ٣١.
٤) للتفصيل راجع صابر طعيمة: (الأسفار المقدسة قبل الإسلام: دراسة في جوانب الاعتقاد في اليهودية والمسيحية) عالم الكتب ، عام ١٩٨٤ ، صفحة ١٨٣.

الأطراف أو الطبيعة ، وكل ماسواه إما أن تنكر هذه الفلسفة وجوده ، وإما أن ترى إغفاله وإهماله ، واعتباره كأن لم يكن. وأما الفلسفة الماركسية فلا تعتبره أكثر من حيوان متطور منتج من جهة ، فرد من قطيع من جهة أخرى ، يسير بسيره ويأتمر بأمره(1). والمقارنة بين: (إنسان القرآن) و(إنسان الحضارة المادية) تعطينا المفتاح الذي نعرف به الفرق الجوهري بين الحضارتين في تكريم الإنسان.

٢) ففي الحضارة المادية ، يقتصر في الوصول إلى الحقائق على المنهج الحسي التجريبي. وإنكار وجود الإله الخالق نتيجة لتصور الوجود الذي أخذت به الفلسفة الغربية ، وهذا هو ما أخذت به الفلسفات المادية الإلحادية ، أو إغفال وجوده وإقصاء تدخله على الأقل ، كما فعلت بعض الفلسفات الموصوفة بالعقلية والمثالية ، ويتبع ذلك لزوماً ، إنكار كل ماوراء العالم الحسي مما يمكن أن نطلق عليه عالم الغيب والغيبيات أو عالم الروح ، أو عالم ماوراء الطبيعة ، كالروح والآخرة والوحي والنبوة.

٣) إنكار كل طريق للمعرفة غير طريق المنهج الحسي والتجريبي كطريق الوحي والنبوة.

٤) والثقافة الغربية ، سواء صيغت في فلسفة ديمقراطية تجعل للفرد الإنساني قيمة وحرمة وتعترف له بصفات مثالية أو معنوية ، أم صيغت في فلسفة مادية ماركسية تعتبر (الجماهير) هي الوحدة الأساسية ، فإن هذه وتلك تلتقي في معالم بارزة ، فهي تنكر الاله الخالق أو تغفل حقه في الحاكمية والتشريع والطاعة ، وتنكر النبوات وتجحدها، وتنكر الحياة الخالدة الآخرى وجزاءها ، تحذفها من

---

١) محمد المبارك: (بين الثقافتين الغربية والإسلامية) دار الوحدة ، بيروت ، عام ١٩٦٥ ، صفحة ٦٨.

حسابها، ومن ثم لاتعتبر الفضائل ولا القيم الأخلاقية إلا في حدود تصورها ، فالفضائل في منطق الفكر المادي بضروبه المختلفه وقائع وحوادث فحسب ، بل هي مصالح ، والمنفعة هي الأساس الذي يقوم عليه المجتمع(١).

ولأول مرة في تاريخ البشرية تنسف الثقافة الغربية الحديثة رصيداً التقت عليه الإنسانية خلال قرون وأجيال ، ورصيداً توارثته خلال العصور ، وهو رصيد الايمان بالله الخالق، ورصيد الفضائل ، وتراث النبوات المتعاقبة وتعاليمها الأخلاقية.

والنتيجة الخطيرة في عواقبها ، هي أنه من هذه الأسس الفلسفية المشتركة للثقافة الغربية انطلقت جميع العلوم النظرية الإنسانية ، وانبثقت جميع الأنظمة الاجتماعية من أسرية واقتصادية وسياسية وغيرها.

إن الجامعات العربية والإسلامية ، التي استهدفت القيم الغربية في خططها ومناهجها الدراسية ، تحتاج إلى تقويم جديد لما تدرسه وتربي عليه أجيال الأمة.

وإذا حاربنا التغريب في القانون والعادات ، فأولى أن نحاربه في منشئه حيث تنغرس القيم ، وتنشأ المفاهيم الصحيحة أو الخاطئة عن الكون والإنسان والحياة، في المدرسة والمعهد والجامعة.

والحكم في هذا الأمر يحتاج إلى رجال فكر مؤمنين تعمقوا في الدراسات الإنسانية والإسلامية والغربية ، وحملوا لواء تأصيل العلوم إسلامياً في الجامعات.

---

١) المرجع السابق صفحة ٦٩.

ومثل هذا الأمر، يحتاج إلى جهد الرجال، وإيمانهم، وصبرهم، وجلدهم(١). وذلك لأن العلوم المتعلقة بحياة الإنسان المادية والمعنوية، الفردية والاجتماعية، كعلم النفس والاجتماع والتربية وسائر فروع الفلسفة والحقوق والآداب والفنون والأخلاق، إنما بنيت على مفاهيم هذه الفلسفة واتجاهاتها.

فعلم النفس إنما بني على تصور الإنسان ـ الحيوان ذي الغرائز والميول المادية. وعلم الاجتماع إنما بني على أساس أن الدين ظاهرة اجتماعية حسية كغيرها، وأن الإله فكرة تعللها كل نظرية اجتماعية على طريقتها، على أساس أنها فكرة طارئة في حياة البشر الاجتماعية، لا على أساس أنها تتضمن حقيقة خارجية.

كما بنيت الأخلاق على أساس النسبية والواقعية، فلا مثالية ولا فضائل إلا باعتبارها وقائع، وقد أصبحت الفلسفة بعد انفصال العلمين السابقين وإلحاق الأخلاق بعلم الاجتماع قسمين: إحداهما نظرية المعرفة، وهي تقوم على حصر موضوعاته بالعالم المادي، وطرقها بالمنهج الحسي التجريبي، وثانيهما ماوراء الطبيعة الذي أصبحت مباحثه شكاً ونفياً لما وراء الطبيعة، وبذلك أهمل ماوراء الطبيعة إهمالاً يكاد يكون تاماً.

والتاريخ، يصور بالدرجة الأولى تاريخ الحضارة المادية للإنسان، ويضع في الدرجة الثانية الأديان وتاريخها، وينظر إليها على أنها ظاهرات إنسانية اجتماعية يعلل نشوءها بعلل وأسباب طبيعية، ولايهتم كثيراً بأثرها الحضاري، بل إن الماركسية تعلل جميع الظاهرات المعنوية وغير المادية بتعليلات مادية اقتصادية، عدا ما في عرض التاريخ في الثقافة الأدبية من دوافع العصبية، إذا كان الموضوع متعلقاً بالإسلام وتاريخه.

---

١) محمد المبارك: (بين الثقافتين الغربية والإسلامية) مرجع سابق، صفحة ٧٠.

والدين لايعرض إلا على أنه دراسة لظاهرة تاريخية مضت لا كحقيقة حية، لأنهم بين منكر له أصلاً ، وقائل بفصله عن الحياة العامة الاجتماعية.

والأخلاق ، لا تعطى أو تلقن في المدارس بهدف تنمية الضمير الإنساني ، وأبعد من ذلك أن تنطلق من العقيدة الدينية التي أقصيت منذ مدة طويلة عن الساحة العامة ، ولايقصد بالأخلاق تنمية الفضائل الذاتية ، فهذا المعنى قد تركته الثقافة الغربية منذ عهد بعيد ، وإنما قلبت الأخلاق إلى فكرة انسجام الفرد في إطار المجتمع ، بصرف النظر عن فكرة الخير والشر ، وأصبحت ضرباً من التنظيم الاجتماعي والترويض لهذا الغرض ، ومن وجهة أخرى تدرس (الأخلاق) باعتبارها فرعاً من فروع علم الاجتماع ، وباعتبار الفضائل والرذائل والقيم ظواهر اجتماعية نسبية تختلف من بلد ومن عصر إلى عصر.

إن هذا الجانب من التعليم ، هو الجانب الضخم الذي يكوّن العقلية والتفكير ، وهو الركيزة الكبرى في التعليم الثانوي والعالي. وقد غزا معاهد التعليم على اختلاف المستويات في معظم البلاد الإسلامية غزواً قوياً عميقاً، وتخرجت أجيال من المتعلمين والمدرسين لجميع مراحل التعليم تحمل العقلية التي كونتها هذه العلوم المشتملة على فلسفة الثقافة الغربية ، وتصوراتها ، ومفاهيمها إلى حد كبير ونشأ ، صراع بحسب الأشخاص ومصادر تكوينهم الإسلامي، فمنهم من يحاول التوفيق بين الفلسفتين المتناقضتين الغربية والإسلامية ، ومنهم من غزت الفلسفة الغربية عقيدته الإسلامية حتى نفتها وأخرجتها ، ولايزال هذا الصراع الخطير مستمراً ، وإن من الغفلة المضحكة ، أن يظن ظان أن تدريس ساعة أو بضع ساعات للدين في المدرسة يحل المشكلة ، ولم يعلم أنها في بعض الأحوال تزيد المشكلة تعقيداً، ذلك أن هذه المواد تزحف

زحفاً نظامياً في جبهات متعددة في الآدب ، والتاريخ ، والتربية ، وعلم الاجتماع(١).

وقد يكون أساتذة هذه المواد ، غير واعين لهذه العملية ، فتتكون قاعدة فكرية عقائدية تظاهرت على بنائها مواد دراسية وكتب علمية ومدرسون خلال سنوات طويلة.

إن بعض جامعات البلاد الإسلامية لا تزال تدرس هذه المواد من منطلقات الثقافة الغربية وفلسفتها وتصورها للوجود. ولم ترسم حتى الآن أية خطة كافية لبناء ثقافي جديد - لاسيما في هذه المواد الفكرية الهامة - يقوم على أسس الثقافة الإسلامية وهذه الخطة يجب أن توضع بعد أن يوجد العزم الصادق على التحويل ، أعني تحويل مواد العلوم الإنسانية من الصياغة الغربية إلى الصياغة الإسلامية. فبينما جاء الماركسيون وحولوا جمع العلوم الإنسانية وصاغوها صياغة ماركسية في خلال القرن الماضي ، لايزال الأساتذة والمؤلفون - في معظم الجامعات والمعاهد القائمة في البلاد الإسلامية - يسيرون بكل انصياع وطاعة وراء أساتذتهم الغربيين ، يتبعون خطواتهم ويترجمون كتبهم ، وينقلون آراءهم ويأخذون بنظرياتهم ، ويدرسونها ، ويكونون على أساسها أجيالاً جديدة يزداد بهم جيش الثقافة الغربية.

إن الفكر المادي ، وهو يحاول أن يترك بصماته على الحياة الإسلامية ، رغب في أن يزعزع ثقة المسلمين بالتشريع الإسلامي وبالقيم والأخلاق الإسلامية، حين ردد دعاته وأنصاره من الملاحدة والعلمانية مقولات تقول: إن الافكار الدينية والتشريعات التي يتضمنها الإسلام تعتبر من وجهة نظرهم مثل غيرها من الأفكار والمرئيات ، وتخضع للتطور والتغير ، حيث إنها بزعمهم من نتاج المجتمع وعلاقات الإنتاج. تقول الكراسة الرمادية التي نشرها الفوضويون الماديون في العراق: «إن الإسلام ككل دين آخر ، هو ظاهرة تاريخية معرضة إلى تغييرات وتبديلات

---

١) محمد المبارك: (المرجع السابق) ص ٧٢.

بحسب الظروف ، ويمكن القول: إنه نشأ نتيجة لعوامل تاريخية محضة»(١). فالدين عندهم ولد في مجتمع معين ، وبما أن هذا المجتمع قد مضى وانتهى فكذلك الدين، لأنه ثمرة لذلك المجتمع الفاني ، يقول ماركس: «ليس شعور الناس هو الذي يحدد واقعهم ، بل الواقع هو الذي يحدد الشعور» ويقصد بهذا أن الأفكار - أية أفكار - هي من المجتمع فقط تنبع ، لا من جهة أخرى ، ويقصد السماء والوحي ، فلا وحي ولا خلق ، بل هي أفكار أنتجها المجتمع وعبر عنها الناس. وهم يرمون بهذا الرأي إلى شيئين:

أولاً : نفي كون الدين من عند الله ، لأنهم أصلاً ينكرون الإله.

ثانياً : تقرير أن الدين والأفكار مرتبطة بالمجتمع ، فإذا تغير المجتمع تغيرت الأفكار ، وبناء عليه فلا مجال للدين في هذه الأيام ، لأنه ثمرة مجتمعات قديمة. وهذه الفكرة من أخطر الأفكار التي نشرتها الماركسية على صعيد الثقافة الهدامة.

ونرد عليها من وجوه:

أولاً : إذا كانت الأفكار نتاج المجتمع ، فكيف نفسر استمرار هذه الأفكار في جميع المجتمعات قديماً وحديثاً.

ثانياً: عدم مقدرة المفكرين على إدخال أفكار جديدة تستطيع العيش عبر العصور.

ثالثاً: المعجزات التي اقترنت بالدين ، تنفي كونه من إخراج المجتمع ، إذ المجتمع والناس - كل الناس - عاجزون ومقرون بعدم قدرتهم على الإتيان بمعجزات مثلها.

رابعاً: المعارضة القوية من أكثرية أفراد المجتمع للدين عند ظهوره ، تنفي أن يكون هذا الدين إفرازاً من المجتمع.

خامساً: عدم التناسب بين فترة ماقبل ظهور الدين ، والأفكار التي نادى بها عند ظهوره. فالإسلام مثلاً ظهر في بلاد العرب ،

---

١) ذكرها محمد عبدالمنعم خفاجي في كتابه: «الرد على الملحدين» صفحة ١٥ دار الكرنك ، القاهرة ١٣٨١هـ. قال في صفحة «١٦» في «الرد على الملحدين» وهي كراسة مأخوذة من بحث أعده الباحث السوفيتي ل. ي كليموفيتش وعنوان بحثه: «الإسلام: نشأته ومستقبله».

ونادى بأشياء كثيرة أبعد مايكون واقع العرب عن أن يتطلبها. فنادى بالتوحيد والجزيرة مليئة بالأصنام ، ونادى بنظام الدولة وبلاد العرب تعيش في ظل النظام القبلي ، ونادى بمكانة المرأة ، وهي عندهم معيبة محتقرة.

وحرم أشياء كالخمر والزنا ، وهم غارقون إلى أذقانهم فيها. فكيف يكون الإسلام من نتاج المجتمع العربي. ومع هذه الدلائل الواضحة إلا أن الملحدين في البلاد العربية لايزالون ينادون بهذه الفكرة(١). بل ذهبوا إلى ماهو أبعد من ذلك ، حيث رأوا استبعاد الإسلام من الحياة الاجتماعية بكل صورها ، وفي مختلف ضروبها ، وقد أتوا عبر كثير من المزاعم يقولون: إنه يمكن الاستغناء عن الدين والأخلاق ، لأنها بزعمهم يمكن أن توجد بدون دين ، وعندهم أن كثيراً من الناس يمكن أن يتصفوا بالأخلاق الطيبة وهم غير متدينين.

والرد عليهم في هذه النقطة ، هو أننا لا ننكر وجود الأخلاق عند بعض الناس من غير المتدينين، لكن الدين ليس أخلاقاً فحسب ، بل هناك اعتقاد قبل هذا. فالذي لايعتقد(٢) العقيدة السليمة يكون قد أساء الخلق ، حتى ولو كان من أفضل الناس أخلاقاً مع الناس ، لأنه أساء خلقه مع ربه عز وجل. ثم إن الإسلام يريد للأخلاق بناء قوياً لايتضعضع ، فجعل بناء الأخلاق يقوم على أساس العقيدة حتى يكون أكثر دقة وأعظم أثراً ، وحتى لاتعتريه عوامل التغيير والتبديل بين حين وآخر ، كما هو خلق بعض الناس.

ثم إن هذه القلة القليلة التي يحتج بأنها ذات أخلاق حميدة دون دين.. هذه القلة ليست هي المقياس للمجموع العام ، والدين جاء ليخاطب كل الناس:

---

١) عبدالله العروي: (العرب والفكر التاريخي) دار النفائس ، بيروت ، طبعة ثالثة ، عام ١٩٦٨ ، صفحة ٨٣.

٢) ولهذا قرر القرآن بطلان أعمالهم الطيبة: ﴿وقدمنا إلى ماعملوا من عمل فجعلناه هباء منثوراً﴾ الفرقان/٢٣ ﴿مثل الذين كفروا بربهم أعمالهم كرماد اشتدت به الريح في يوم عاصف﴾ إبراهيم/١٨.

الضعيف والقوي ، الفقير والغني ، الرجل والمرأة ، الأسود والأبيض.. الخ. وكي ينضبط هذا المجموع أو أغلبه في سلك الأخلاق المؤسسة على العقيدة ، كان لابد من الدين ، وكان لابد من الأساس وهو العقيدة. ثم إن تلك القلة التي حدثونا عنها يرجع بعضهم إلى خلفية دينية في أخلاقه ، سواء تأثر بأهله أو بمحيطه، أو تمسك بمقتضيات العقل والمنطق ، حيث يهدي العقل الإنسان إلى الخير. «يقول أحد العلماء الغربيين (تارد): إنني أعتقد أن الحياة الشريفة عند بعض الملحدين ترجع إلى الأثر المستمر لتربيتهم الدينية»(١). ثم إنه لابد من مقياس للأخلاق الحسنة من القبيحة. يقول الشيخ القرضاوي: «روى الترمذي: (أكمل المؤمنين إيماناً أحسنهم خلقاً) فالدين وحده هو الذي يحدد السلوك المستقيم من غيره ، فلا القانون ، ولا الفلسفة الأخلاقية تحدد ذلك. فالقانون يحكم على الظاهر ويعاقب المسيء ولايجزي المحسن. والفلسفات الأخلاقية كثيرة. وما الذي يعود إلى نتيجة تمسكي بفلسفة الواجب التي نادي بها «كانت» أو فلسفة اللذة التي قال بها (أريستيب) و (أبيقور) أو فلسفة المنفعة وهي فلسفة (وليم جيمس) أم ماذا ؟؟

هذا ويتبع الماديون الملحدون ، أسلوب السخرية والاستهزاء بثوابت العقيدة ومقررات الايمان ، بحيث طغى تأثير هذا الإلحاد على الحياة الاجتماعية، فمثلاً يثيرون الغبار والتشكيك حول يوم القيامة والجزاء والجنة والنار ، وغير ذلك من أمور الايمان بالغيب ، ولهم في ذلك أغاليط ومفتريات ، فيقولون: إن القرآن الكريم منذ أربعة عشر قرناً قال بقرب يوم القيامة في قول الله تعالى: ﴿لعل الساعة تكون قريباً﴾(٢). ولم تقم إلى الآن ، ونسي هؤلاء أو تناسوا أن القرب والبعد مسألة نسبية ، وأن الألف عام أو أكثر ليس إلا زمناً يسيراً وعهداً قريباً بالنسبة لعمر الدنيا، وبخاصة إذا عرفنا مايقوله علماء (الجيولوجيا) الذين يقدرون عمر الأرض بالملايين من السنين والقرون ، ونضيف إلى هذا: أن محمداً ﷺ خاتم

---

١) يوسف القرضاوي: (الايمان والحياة) مكتبة وهبة ، القاهرة ، طبعة ثالثة عام ١٩٨٣ ، صفحة ٢٣٤.

٢) سورة الأحزاب ، الآية ٦٣.

الأنبياء، وأن رسالته ، هي الكلمة الأخيرة من الله للناس ، وبذلك يكون معنى القرب واضحاً، فلا نبي بعده ، ولا رسالة بعده ، حتى تقوم الساعة(١).

وقد استند الماديون الملحدون في إنكارهم لقضايا العقيدة وإشاعة الفكر المادي على مستوى الحياة الاجتماعية والفكرية ، وفي ظل إنكارهم للبعث جعلوا الحياة بعد الموت مستحيلة ، فالفناء والزوال والانتهاء والانعدام ، فلا حياة ولا شعور بعد الموت ، كما قال تعالى على لسانهم: ﴿ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا ومايهلكنا إلا الدهر﴾(٢). ﴿إن هي إلا موتتنا الأولى ومانحن بمنشرين﴾(٣).

وسبب إنكارهم ، هو عدم شعورهم بما بعد الموت ، ومعلوم أن عدم الشعور ليس لازماً له الإنكار، وأن وجود الشيء لايتوقف على إقرار شعورنا له. ولو كان هذا صحيحاً لجاز للشخص أن يقول : إن النهر الذي كنت رأيته ما كان خرج إلى عالم الوجود إلا حينما رأيته يجري ودخل الفناء لما توارى عن نظري ، وهذا باطل بإجماع العقلاء(٤). وقد ناقش القرآن هؤلاء القوم ورد عليهم أحسن رد. قال تعالى: ﴿وقالوا أإذا كنا عظاماً ورفاتاً أئنا لمبعوثون خلقاً جديداً قل كونوا حجارة أو حديداً أو خلقاً مما يكبر في صدوركم فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم أول مرة فسينغضون إليك رؤوسهم ويقولون متى هو قل عسى أن يكون قريباً﴾(٥). ﴿وضرب لنا مثلاً ونسي خلقه قال من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون أوَ ليس الذي خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم بلى وهو الخلاق العليم إنما أمره إذا أراد شيئًا أن يقول له كن فيكون﴾(٦).

---

١) يوسف القرضاوي ، وأحمد العسال: (الإسلام بين شبهات الضالين وأكاذيب المفترين) مكتبة المنار، الكويت ط٢ ، صفحة ٢٩.
٢) سورة الجاثية ، الآية ٢٤.
٣) سورة الدخان ، الآية ٣٥.
٤) انظر: «الايمان» للمودودي ، دار الخلافة للطباعة والنشر ، ص ٢٢٣ بتصرف.
٥) سورة الاسراء ، الآية ٤٩ ـ ٥١.
٦) سورة يس ، الآية ٧٨ - ٨٢.

﴿ويقول الإنسان أئذا مامت لسوف أخرج حياً أوَ لا يذكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئًا﴾(١). وآيات كثيرة كلها ترد على المنكرين. يقول المودودي: هل للإنسان حياة بعد موته؟.. سؤال يتعلق بما وراء حدود حواسنا وتجاربنا الحسية.. لانستطيع الجواب على هذا السؤال بالنفي ولا بالإثبات معتمدين على حواسنا أو علومنا التجريبية ، لأن ذلك الشيء بالذات ما كنا أحسسناه من قبل ولا نحسه الآن.. والوسيلة الأخرى للعلم بعد الحواس ، هي التفكر ، إذ الإنسان يأبى تقييد نفسه بالمحسوسات.. والتفكر له طريقان:

١) طريق الفلسفة القياسية المجردة التي تعتمد المقدمات العقلية، وتغمض العين عما في الكون من آثار، وهذا أصل كل فساد في الأرض ، ومنه نبعت كل المذاهب الفلسفية.

٢) الفلسفة التي تقترن بالعلوم التجريبية فلا تنكر الآثار الموجودة في الكون. وهذا هو الطريق الوحيد في نطاق قدرة البشر على التدبر للوصول إلى الحقيقة فيما يملك الناس من وسائل ، وهذا الطريق لا يصلح لعامة الناس ، بل للحكماء فقط(٢).

وإذا كان هذا لا يصلح إلا للحكماء ، وكثيراً مايخطئون ، فيكون الطريق الأنسب لجميع الناس ، هو هداية السماء المتمثلة برسل الله عليهم الصلاة والسلام.

---

١) سورة مريم ، الآية ٦٦.

٢) «الايمان» للمودودي. صفحة ٣٧ ومابعدها. دار الخلافة للطباعة والنشر.

وأخيـــراً:

وقد عرضنا في هذا المبحث آثار الفكر المادي المعاصر في العقيدة والحياة العامة والتعليم والاجتماع. وكان تركيزنا واضحاً على مقولاته التي تتصل بأصول العقيدة. وقد رأينا أن هذا الفكر حاول - عبثاً - زعزعة العقيدة في نفوس الناس ، فاخترع نظريات بديلة للخلق الإلهي المباشر للإنسان وبديلة كذلك للعقيدة الدينية في خضوع الإنسان في كل مراحل وجوده لقدرة الله وهيمنته.

وتعتبر المدرسة الوضعية التي روج لها (أوجست كونت) وتمليذه في مصر زكي نجيب محمود ، والمدرسة الداروينية التي تقول بالتطور في الكائنات والتي صار لها صدى كبير لدى بعض المثقفين العرب في العشرينات من هذا القرن ، هما أبرز النظريات المطروحة.

وقد تبين لنا من خلال العرض ، ماتتسم به هاتان النظريتان من تناقض وبعد عن المنهجية العلمية ، فقد ظهر لنا أن نظرية: (الأحوال الثلاثة) الدينية والميتافيزيقية والعلمية ، والتي قال بها كونت في وضعيته ثبت بطلانها ، حيث إن هذه الأحوال تعاصرت في كثير من العصور ومازالت تتعاصر في عصرنا هذا وتتداخل تداخلاً كبيراً ، وكما ثبت أن في العلم قوانين غيبية ، مثل قانون الكهرباء والجاذبية ، وبالتالي: فالزعم بأن المنهج الحسي هو وحده المنهج العلمي قول باطل ، بل إنه في كل عالم توجد مناطق عقلية يعتمد عليها وتعامل كأنها حسية من الناحية اليقينية ، لأن آثارها مرئية بالحس ، وبالتالي فإن القول بخرافة الميتافيزيقا ، هو القول الخرافي ، فليس كل مالايقع في نطاق الحس معدوماً ، فللحس طاقته المحدودة ومداه القصير ، بينما يمتد العقل فيكمل ماعجز عنه الحس.

وكذلك سقطت مقولات نظرية النشوء والارتقاء (الداروينية) في الانتخاب الطبيعي وتنازع البقاء وناموس المطابقة وناموس الوراثة ، فقد وضح أن للإنسان خصائص يستحيل تحصيلها من أي تطور ، لأن عمر الأرض لايكفي لهذا التطور ، كما أن في النظرية فجوات كثيرة علمية وتاريخية ، وهي على كل حال مجرد افتراضات تخمينية أثبت العلم بطلانها ، وبخاصة علم الحياة. ولم يبق إلا الحقيقة الدينية التي ترجع الخلق لله الخالق الخبير.

الفصل الرابع

أزمة الفكر الماركسي وتهافت مقولاته

يعالج هذا الفصل بالنقد والتحليل: «أزمة الفكر الماركسي وتهافت مقولاته»... ومعالجة أزمة هذا الفكر ونقد مقولاته، يقتضي أن نوضح أزمته في أسسه الفلسفية بمدارسها الجدلية المختلفة، مناقشين قوانين الجدل في الفكر الماركسي في ضوء بيان معناها، والقوانين التي تعتمد عليها، مثل قوانين: وحدة الأضداد، وتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية، ونفي النفي.

ويقتضي كذلك إبرز مقولات هذا الفكر، وأبرزها مقولة: أسبقية المادة على الفكر، وهي المقولة التي جادل عنها الماركسيون كثيراً، وظهر بطلانها العلمي. ومقولة: قدم العالم، والرأي الماركسي حول عدم علمية ماعدا (المادية) وتناقض هذا الرآي مع مكتشفات العلم التي هدمت بناء الماركسية الفلسفي، وبالتالي أظهرت علمية الرأي الديني المضاد في نشأة الحياة وقوانين بقائها....

وفي ضوء هذا، سيكون الفصل في مبحثين:

أولهما: أزمة الفكر الماركسي في أسسه الفلسفية.

وثانيهما: تهافت مقولات الفكر الماركسي.

المبحث الأول

أزمة الفكر الماركسي المعاصر في أسسه الفلسفية

الفلسفة المادية وقوانينها:

على الرغم من كثرة المدارس الفلسفية ، وتعدد الشعب الفكرية ، وكثرة مباحث الفلسفة في مجالات الحياة العديدة ، إلا أن كل المقدمات الفكرية للتفلسف كانت تنتهي عند تيارين اثنين لاثالث لهما ، وكان الانحياز إلى أحد هذين التيارين أو الاتجاهين يترتب عليه في ميدان الفكر نتائج وممارسات أساسية في الحياة ، وهذان الاتجاهان هما:

الاتجاه المثالي.

والاتجاه المادي(١).

والواقع أن هذين الاتجاهين ، يحددهما موقف كل منهما من قضية أساسية من القضايا الأولية للفلسفة من خلال ذلك السؤال الذي لا بد منه: ما علاقة الفكر بالمادة؟ وأيهما أسبق في الوجود؟ وماحقيقة كل منهما؟ هل المادة سابقة في الوجود على الفكر؟ وهل هي المؤثر الجوهري في الوجود بصفة عامة؟.

وهل هي حقيقة موضوعية مستقلة عن الفكر ، الذي تعتبر المادة في الواقع انعكاساً له؟

وفي ضوء الإجابة على هذه الأسئلة يتحدد نوع التفكير الفلسفي ومعرفة طبيعته. والذين يجيبون على هذا الأسئلة بالإيجاب يعتبرون من وجهة النظر الفلسفية من قبيل الفلاسفة الماديين.

وعلى ذلك يمكن تعريف الفلسفة المادية : بأنها هي التي ترى أن المادة

---

١) د. صابر طعيمه: "قراءة في هزيمة الفكر الشيوعي" ج٢ صفحة ١٨٩ مرجع سابق.

سابقة على الفكر ، وهي التي ترى أن المادة لم يسبقها في الوجود شيء يمكن أن يعتبر بمثابة السبب لها ، إذ هي سبب كل موجود. والمادة بذلك القول عند القائلين به تكون أبدية، وإذا كانت المادة أسبق من الفكر ، فإن الفكر نفسه انبثاق عن المادة في طور من أطوارها العليا. فالمادة إذن ، هي الأساس الذي نشأ عنه الفكر ، والذي ينبني عليه في ضوء المقولة المادية: إن العالم يمكن معرفته ، وإن لم يعرف حتى الآن ، فإن التقدم العلمي بسبيله إلى كشف آثاره والإحاطة به.

وقد أشار ماركس ، في تحليله لضيق الأفق الميتافيزيقي للمادية ، إلى أن (النقيصة الرئيسية في المادة السابقة بأسرها - بما فيها مادية فيورباخ - أن المادة ، الواقع ، الشعور ، لم تؤخذ فيها إلا بشكل موضوع أوبشكل تأمل ، لا بشكل نشاط إنساني حسي ، ولا بشكل تجربة ، ولا من وجهة النظر الذاتية ، وقد نجم عن ذلك أن الجانب العملي ، بخلاف المادية ، إنما طورته المثالية ، ولكن فقط بشكل تجريدي ، لأن المثالية لاتعرف - بطبيعة الحال - النشاط الواقعي الحسي كما هو في الأصل)(١).

وهذا يعني أن المادية الميتافيزيقية ، فسرت المعرفة بأسلوب تأملي ولم تبصر فيها نشاط الذات العارفة المتبدلة عملياً (والمدركة بفضل هذا النشاط) للعالم ، بقدر ما رأت فيه تأثير العالم الخارجي على وعي الناس الذي يستقبل فقط ويسجل هذا التأثير - حسب وجهة النظر هذه - أن الفكر يتأثر به تأثراً أساسياً ، وإن كان ذلك لايمنع أن يعود الفكر فيؤثر على المادة(٢).

والمادة على هذا النحو ، لها وجود موضوعي. لها وجود حقيقي مستقل عن الفكر وغير معتمد عليه. فالقلم الذي أكتب به الآن له وجود مادي مستقل عن كوني

---

١) (تاريخ الديالكتيك - الفلسفة الكلاسيكية الألمانية)، مجموعة من المؤلفين، ترجمة الدكتور نزار عيون السود، دار ، دمشق عام ١٩٨٦م ، صفحة ١١.

٢) موريس كورنفورث: (الفلسفة المفتوحة والمجتمع المفتوح: رد على نقد كارل بوبر للماركسية)، ج١، صفحة ٩٧ ، ترجمة فاروق عبدالقادر، دار الأدب والثقافة ، بيروت عام ١٩٧٩م.

أراه أو أحس به أو أتخيله أو أشعر به على نحو أو آخر ، هو (موجود) بصرف النظر عن ذلك كله ، ووجوده مستقل عن ذلك كله. وجوده موضوعي وليس مجرد وجود معتمد على ذات المدرك.

والذين يقفون من المادة هذا الموقف ، ينحازون إلى جانب الفلسفة المادية وعندما نقول: إن الفلسفة الماركسية فلسفة مادية ، فإن ذلك يعني ببساطة ، أنها تتخذ هذا الموقف الذي عبرنا عنه من قبل بالنسبة لقضية الفلسفة الأساسية التي تتساءل عن علاقة المادة بالفكر.

الفلسفة الماركسية على هذا النحو ، ترى أن المادة هي أصل الوجود. ترى أن العالم مادي ، وأن هذا العالم المادي غير مسبوق في الوجود ، إذ المادة أبدية. وهذه النظرة المادية للعالم ترفض بالضرورة - كما يقول الفلاسفة الماركسيون - أي إضافة غريبة على هذا العالم المادي. ومن هذه الإضافات الغريبة التي لا مبرر لها في تقديرهم: عقيدة الألوهية.

وعلى حد تعبير الفيلسوف الماركسي: (أفاناسييف) في كتابه: «الفلسفة الماركسية»: والعالم المادي - وفقاً للفلسفة المادية - معرفته ممكنة للإنسان. والإنسان يعرف أشياء عن عالمه ولايعرف أشياء أخرى... ولكن الذي لايعرفه اليوم سيعرفه غداً ، ولن تستحيل على معرفته شيء. وعلى هذا الأساس فالفلسفة الماركسية ترفض بالضرورة فكرة أوعقيدة الغيبيات تأسيساً على العالم المادي(١).

وعلى ذلك وبناءً على ماتقدم كله ، فإن الفلسفة الماركسية المادية ، ترتكز على الأسس الثلاثة الآتية:

---

١) أفاناسييف: (الفلسفة الماركسية)، ترجمة الدكتور عبدالرازق الصافي ، دار الفارابي ، بيروت ، عام ١٩٦٨ صفحة ١٢٦.

أولاً : المادة ، هي أصل الوجود.
ثانياً: العالم بطبيعته ، مادي تأسيساً على الاعتقاد بأن المادة أصل الوجود.
ثالثاً: العالم المادي يمكن معرفته ، ولا مكان فيه للغيب على أي صورة من الصور، والتقدم العلمي ، كفيل بكشف ما لا نعرفه من أسرار حتى الآن(١).

هذا هو الجانب المادي من الفلسفة الماركسية. والماركسيون لايقولون: إنهم هم الذين ابتدعوا الفلسفة المادية ، فالاتجاه المادي في الفلسفة قديم ، ولكن أحدث من تأثر به ماركس وإنجلز في صياغتهما الأخيرة لفلسفتهما المادية ، هو الفيلسوف الألماني المادي فيورباخ(٢).

الأساس الفلسفي للماركسية يطلق عليه: (المادية الجدلية)، فما الذي يعنونه بقولهم: إن المادة جدلية؟ ما الذي يعنونه بالجدل؟

وعندما نعرف ما الذى يريدون بالجدل تكتمل لنا صورة واضحة إلى حد كبير عن الأساس الفلسفي للنظرية الماركسية.
يقول إنجلز: إن الجدل ، هو (علم القوانين العامة للحركة والتطور والطبيعة والمجتمع الإنساني والتفكير).

ويعتقد الماركسيون أن منهجهم الجدلي ، هو وحده الذي يؤدي إلى فهم صحيح لعملية التطور ، وأن قوانين الجدل الأساسية هي التي تعطي صورة عامة عن تطور العالم وتغيراته(٣).

---

١) إنجلز: (ديالكتيك الطبيعة)، إعداد الدكتور توفيق سلوم، دار الفارابي ، بيروت ، طبعة أولى ١٩٧٦، صفحة ٣٢٣.
٢) موريس كورنفورت: «الفلسفة المفتوحة والمجتمع المفتوح»، ترجمة فاروق عبدالقادر ، ط. الفارابي، بيروت ، عام ١٩٧٧ ، صفحة ٩٦.
٣) إنجلز: (ديالكتيك الطبيعة)، إعداد توفيق سلوم، دار الفارابي ، بيروت ط١، ١٩٧٦م ، صفحة ٢٦٤

ويذهب بعض العلماء ، إلى أن أفلاطون في (محاوراته) هو أول من استعمل الطريقة الجدلية على لسان سقراط لمحاولة الوصول إلى الحقيقة(١).

وقد تطور الجدل حديثاً على يد الفيلسوف الألماني هيجل(١٧٧٠ ـ ١٨٣١) حتى أصبح نظرية كاملة. ودراسة الجدل الماركسي تقتضي بالضرورة الإلمام السريع بنظرية الجدل عند هيجل ، باعتبار أنها ، هي الأساس الذي استقى منه ماركس جدليته(٢).

ونظرية هيجل في الجدل ، تبدأ بنقد المنطق الأرسطي الذي يعرف عادة باسم (المنطق الشكلي) وبالدعوة إلى تخطيه.

فأرسطو مثلاً ، حين يرى أن هذه القضية صحيحة: (الإنسان موجود) يرفض بالضرورة هذه القضية: (الإنسان غير موجود).

وحين يرى أن (الأنا) هي (الأنا) ، يرى أنه لا يمكن أن تكون (أنا) وغير (أنا) في الوقت نفسه ، وهيجل يرفض المنطق الشكلي على هذا النحو ، ويرى أن: أرسطو غفل عن حقيقة أساسية ، وهي وجود التناقض في الأشياء والأفكار. ويرى أن التسليم بوجود هذا التناقض ، هو الخطوة الأساسية إلى الحقيقة. وعنده أن كل إثبات لحقيقة معينة ، يتضمن في الوقت نفسه نفياً لأفراد هذه الحقيقة. كذلك ، فإن النفي بدوره يتضمن إثباتاً.

ومن تلاقي الإثبات والنفي ، يوجد تركيب جديد يتخطى الأمرين جميعاً. أوبتعبير آخر ، هو تأليف بين النقيضين. ويرى أن هذا التأليف أو الجمع بين النقيضين ، خطوة تقربه من الحقيقة.

---

١) يحيى الجمل: (الاشتراكية ، العربية)، دار المسيرة ، ط٣ ، عام ١٩٨٠م، صفحة ١١١

٢) إنجلز: (ديالكتيك الطبيعة)، إعداد الدكتور توفيق سلوم ، مرجع سابق ، صفحة ١٦٨.

قــوانين الجـــدل في الفكـــر الماركســي

معــنى الجـــدل :

ومما يجدر ذكره ، أن كلمة: (الجدل) ، أو (ديالكتيك) ، كما وردت في المعاجم الفلسفية ، وكما هي في اللغات الأوربية: مشتقة من أصول لغوية يونانية ، معناها اللغوي: فن الحوار (١)، أو فن المناقشة ، وأصبحت في ظل الفكر الفلسفي المادي ، دلالة على منطق جديد يستكمل ويواجه منطق أرسطو القديم ، وهذا المنطق يقوم على الحركة بدلاً من الثبات ، وترجع بدايته إلى (هيراقليطيس) الفيلسوف اليوناني ، ويقوم على قوانين التداخل والحركة والتحول من الكم إلى الكيف والتناقض ، وإذا كان يقوم أساساً على دراسة أشكال الفكر ، وقواعد فن استخلاص النتائج من المقدمات ، فإن (الديالكتيك) عند المؤمنين به ، هو محتوى الفكر نفسه لاشكله(٢)، وهو كذلك في الفلسفة المادية التي تقول زاعمة بأن:

القوانين الأساسية للتغير والحركة والتداخل في الطبيعة والمجتمع على السواء ، وإذا كان منطق أرسطو يقوم على الثبات ، فإن (الديالكتيك) يقوم على الحركة. وإذا كان منطق أرسطو يقول: بأن كل شيء هو نفسه ، ولايمكن أن يكون نقيضه في الوقت نفسه ، فإن (الديالكتيك) يقول بالتناقض أساساً في نسيج الأشياء. إن الأشياء في تحول وتغيير دائمين ، والتناقض ، هو قانون تحولها وتغيرها(٣).

وقد نجد بداية لهذا التفكير (الديالكيتكي) في الفلسفة اليونانية القديمة عند (هيراقليطس) ، كما نجد جوانب منه في الفلسفة الحديثه عند (ديكارت)، (وسبينوزا) (وليبنتز) ، بل عند (كانت) كذلك ، وخاصة في نظريته الخاصة بنشأة

---

١) محمد عبد الجواد: (دائرة المعارف الاشتركية)، دار الهلال ، مصر عام ١٩٦٤، صفحة ١١٢، مادة جدل.

٢) موسوعة الهلال الاشتراكيه، دار المعارف بمصر عام ١٩٦٤، صفحة ٢٢٢، مادة (ديالكتيك).

٣) المصدر السابق، صفحة ٢٢٣.

المجموعة الشمسية وتطورها ، إلا أن المنطق الديالكتيكي قد بدأ بـ(هيجل). فالمنطق الديالكتيكي الهيجلي ، هو أول منهج فلسفي لدراسة الظواهر ، على أن الديالكتيك الهيجلي ، يهدف إلى تناول الطبيعية الإنسانية بدراسة ديناميكية متطورة.

ولقد تسلح كل من: (كارل ماركس) و(فريدريك إنجلز) بهذا الديالكتيك الهيجلي نفسه ، ولكنهما أقاماه على أساس مادي ، وهكذا نشأت المادية الجدلية، التي هي عندهم ، القوانين العامة الأساسية للتطور في الطبيعة والمجتمع والفكر(١).

قوانين الجدل في الفلسفة المادية :

من المعروف في المسائل العلمية ، أن (القانون) علاقة ضرورة وحتمية - أي سنة من سنن الله في الخلق - بين ظواهر معينة ، لكن الأمر ليس كذلك عند الماديين.

فقوانين الجدل عند الماديين ، تعبير عن علاقات ضرورية وحتمية بين ظواهر العالم المادي ، تحكم ماهية هذا العالم وتطوره.

والماديون الماركسيون ، يقولون: إن الجدل يقوم على قوانين ثلاثة(٢):

الأول : قانون وحدة الأضداد وصراعها.

الثاني: قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية.

الثالث: قانون نفي النفي.

وسنتناول هذه القوانين الثلاثة بالتعريف ، والمناقشة ، ثم بالنقض.

---

١) المصدر السابق، صفحة ٢٢٣.

٢) أفانا سييف: (الفلسفة الماركسية)، مصدر سابق ، صفحة ١٧.

قانون وحدة الأضـــداد :

قانون وحدة الأضداد ، يعرفه الفيلسوف الماركسي: (أفاناسييف) ويوضحه بالمثال الآتى ، فيقول:

إنك إذا أخذت قطعة من المغناطيس ، فإنك ستدرك أن لها قطباً شمالياً وقطباً جنوبياً ، وهذان القطبان متنافران ومتحدان في الوقت نفسه. وهكذا تتحد الأضداد. وكل الأشياء والظواهر تحتوي على ذات الجانبين المتناقضين المتحدين في الوقت نفسه (١) ثم يخلص (أفاناسييف) إلى نتيجة اجتماعية تقول:

إن هذا التناقض القائم في الأشياء ، قائم في النظم الاجتماعية أيضاً ، فالنظام الرأسمالي ، لايمكن أن يقوم إلا على وجود النقيضين: الرأسمالي والعامل، هذان النقيضان موجودان في النظام الواحد ، وهما في الوقت نفسه متناقضان، بينهما اتحاد وتناقض في آن واحد، والمتناقضات مع وجودها في حيز واحد إلا أنها بالضرورة وبحكم تناقضها تعيش في صراع دائم.

ويرى الماركسيون: أن تاريخ العلم وتاريخ المجتمعات يثبتان أن صراع الأضداد ، هو سبب التطور. فالجديد يصارع القديم ويقهره ويؤدي إلى التطور.

القديم والجديد ، يتجاوران في الشيء نفسه ، ولكنهما مع تجاورهما يتصارعان ، ويؤدي تصارعهما إلى غلبة الجديد على القديم ، وتغلب الجديد على القديم ، يعني التطور إلى الأمام.

وإذا ماسئل الماركسيون: ولماذا هذه النتيجة التي انتهوا إليها(٢) أجابوا ، لأن كل شيء يتطور ، وإن هذا التطور ، قدر مشترك بين جميع المعاني

---

١) المصدر السابق ، صفحة ١٨.

٢) (أسس الاشتراكية العلمية ، المادية الديالكتيكية) جماعة من الأساتذه السوفييت ، ترجمة فؤاد مرعي وبدرالدين السباعي وعدنان جاموس ، دار الجماهير ، دمشق عام ١٩٧٦ ، صفحة ٩٨.

والتصورات قديماً وحديثاً.

ولكن ماهو العامل الأساسي في هذا التطور؟ تجيب الماركسية على هذا السؤال: بأن مصدر التطور في كل شيء، إنما هو أضداد موجودة متزاحمة ضمن الشيء الواحد، بل ضمن الوحدة الصغيرة المتجزئة من الشيء، العامل المباشر للتطور، هو الصراع الذي يتم بين هذه الأضداد ضمن المادة مهما ضؤلت وصغرت.

ولما كانت هذه الأضداد، توجد وتتصارع ضمن وحدة، ولا تتعايش متجاورة منفصلة بعضها عن بعض (كما يقول كثير من أعداء الماركسية)، فقد كان المآل الحتمي عند الماركسيين، هو التطور.. أي تجاوز كيفيات سابقة قديمة إلى كيفيات أخرى، وهكذا دواليك، إذ هو السبيل الوحيد لحل التناقض بعد طول احتكاك وصراع.

وتطيل الماركسية البحث في إثبات: أن كل شيء في العالم المادي يحتوي على تناقضات داخلية، وتزعم أن المكتشفات الحديثة في عالم الطبيعة والفيزياء خير شاهد لها على ذلك. إن اكتشاف الفيزياء ـ مثلاً ـ لبنية الذرة المعقدة المتناقضة عندهم، إن دل على شيء، فإنما يدل على هذا القانون الذي تعتبره الماركسية العمود الفقري لنظريتها الشاملة في الديالكتيك (١).

إذاً، فهذا، هو القانون الأول من القوانين الثلاثة التي يعيش الديالكتيك في حماها.

---

١) لينين: «الدفاتر الفلسفية» دار الفارابي، بيروت، عام ١٩٦٤، ج ٢/٥٣ ـ ٥٧.

قانون تحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية :

يعرّف المفكرون الماديون هذا القانون: بأنه عبارة عن التراكمات الكمية التي تؤدي في مرحلة معينة إلى تغيرات كيفية(١).

والمثل التقليدي الذي يضربونه للتغير الكمي الذي ينتقل فجأة إلى تغير كيفي ، هو تأثر الماء بالحرارة. فالماء يتحول إلى بخار عند درجة حرارة معينة، كذلك ، هو يتحول إلى جليد في درجة معينة أخرى. والماء يتحول إلى بخار أو جليد تحت تأثير تلك الدرجة من درجات الحرارة على نحو مفاجيء.

فبينما الماء ماء ، إذا به عند درجة حرارة ١٠٠(مئوي) تحت الضغط العادي يتحول فجأة إلى بخار.

وبينما الماء ماء ، إذا به عند درجة صفر تحت الضغط العادي يتحول إلى جليد ، هنا حدثت تغيرات كمية انتهت إلى تغيرات كيفية.

ومعنى ذلك ، أن الماء عندما كان عند درجة حرارة ٤٠ ثم ٥٠ ثم ٦٠ كانت تطرأ عليه تغيرات كمية ، أي تغيرات في الطاقة الداخلية فقط ، لكن الماء يظل ماء ، بمعنى أنه لايطرأ عليه تغير نوعي أو كيفي ، ولكن عند درجة حرارة مائة وتحوله إلى بخار يحدث نوع آخر من التغير. تغير كيفي أو نوعي ، إذ الماء قد أصبح بخاراً.

وهذا القانون ، يطبقه الماركسيون على الحياة الاجتماعية أيضاً ، فيقولون: إن الأنظمة الاجتماعية في تطورها تمر بتغيرات كمية ، أي تغيرات في الدرجة ، وعند مرحلة معينة يحدث تغير جذري شامل أو تغير كيفي ، وهذا التغير الكيفي

---

١) ع. كورسانوف: (ماهو الديالكتيك؟) ترجمة فؤاد مرعي ، دار الجماهير ، دمشق عام ١٩٦٥ ، صفحة ٤٣.

في حياة المجتمعات يحدث فجأة ، وعن طريق الثورة التي تغير النظام الاجتماعي تغيراً كاملاً ، تغييرا كيفيا(١).

قانون نفي النفي :

تعرف الماركسية هذا القانون ، بأنه: (الكشف عن الاتجاه العام أو عن الميل للتطور في العالم المادي) ، ويفسر الماركسيون هذا ، فيقول كارل ماركس عن هذا القانون بأنه: (لايمكن لأي تطور أن يحدث في أي ميدان إذا لم ينف صور الوجود القديمة)(٢).

ويفسر هذا قولهم بأنه:

الاستمرار الذي لا توقف له. فهو دستور التطور الدائم عندهم ، ورمز الجدة الناسخة لكل قديم. فما من كيفية إلا وهي تحمل في باطنها بذور نسخها بما هو أتم وأفضل ، عندما تحين اللحظة الطبيعية المناسبة. وتضيف الماركسية المحدثة شروحاً وتفسيرات لهذا القانون فتقول: ليس نسخ القديم أو نفيه من قبل الظاهرة - أو الكيفية الجديدة - القضاء على عناصرها كلها بما فيها الصالح وغيره ، بل هو نفي من شأنه أن يحتفظ بأفضل خصائص القديم ، يمتاز عليه بخصائص لم تكن ، لذا فإن (نفي النفي الديالكتيكي يفترض النفي والمحافظة على حد سواء) أي أنه لا تسير عملية نفي النفي سيراً مستقيماً مطرداً ، أي بدفع ميكانيكي ، بل بشكل دائري ، بحيث يرتد نفي النفي إلى أطروحته الأولى ، ولكن بشكل أغنى وأفضل، وعند كل دفع ديالكتيكي ، تتكامل دائرة أخرى أعلى من مستوى الدائرة التي كانت قد تمت قبلها ، فهي دائرة لولبية متصاعدة مستمرة(٣).

---

١) بودوسيتك وياخوت: (موجز المادية الديالكتيكية) ترجمة وإعداد الدكتور توفيق سلوم ، دمشق ، دار الجماهير ، عام ١٩٧١ ، صفحة ٨٥.

٢) إنجلز: (ديالكتيك الطبيعية)، إعداد الدكتور توفيق سلوم ، دار الفارابي ، عام ١٩٧٦، صفحة ١٠٠.

٣) بودوستنيك وياخوت: (موجز الماديه الديالكتيكية) ترجمة الدكتور توفيق سلوم ، دار الجماهير، دمشق، صفحة ١٠٦.

وترى الماركسية في نظرية التطور وانتخاب الأصلح التي طرحها داروين أكبر ثروة في مجال الاستشهاد على صحة هذا القانون وحتميته ، على حد تعبيرهم.

ولننظر إلى كارل ماركس وهو يقول بغير عقل وبغير حياء فيما نقل عنه صاحب «مصادر الاشتراكية العلمية» ، الروسي بليخانوف...:

كان أسلافنا مثل جميع الحيوانات الأخرى ، في حالة خضوع تام للطبيعة، ولقد كان تطورهم تطوراً لاشعورياً مطلقاً ، يحدده التكيف مع البيئة بواسطة الانتقاء الطبيعي في الصراع من أجل الوجود ، وتلك كانت المرحلة المظلمة للضرورة الحتمية ، وفي ذلك الحين لم يكن فجر الشعور ، وبالتالي فجر الحرية ، قد أشرق بعد. بيد أن الضرورة الحتمية أوصلت الإنسان إلى مرحلة من التطور جعل ينفصل فيها شيئًا فشيئًا عن بقية العالم الحيواني ، لقد أصبح حيواناً صانعاً للأدوات ، إن الاداة عضو يؤثر الإنسان بواسطته في الطبيعة كي يحقق أهدافه ، إنه عضو يخضع الضرورة للشعور الإنساني ، وإن يكن بنسبة ضئيلة جداً بادىء الأمر ، بقطع ونتف إذا جاز مثل هذا التعبير... إن درجة تطور القوى المنتجة تحدد مقياس سلطان الإنسان على الطبيعة (١).

وإن تطور القوى المنتجة ، يتحدد هو نفسه بصفات البيئة الجغرافية المحيطة بالإنسان. وبهذه الطريقة ، فإن الطبيعة بالذات تمنح الإنسان وسائل إخضاعها.

بيد أن الإنسان ، لايصارع الطبيعة بصورة فردية: فالصراع معها يجري حسب تعبير ماركس ، من قبل الإنسان الاجتماعي ، يعني جماعة تتفاوت في حجمها.

---

١) بليخانوف: (المؤلفات الفلسفية) ترجمة زياد الملا ، دار دمشق، ج١ صفحة ٦٠٥، دمشق ١٩٨٢م.

وإن خصائص الإنسان الاجتماعي، تتحدد في زمن معين بدرجة تطور القوي(١).

وقد بنى الماركسيون على ما أسموه: (قانون نفي النفي) تفسيرهم لتاريخ المجتمعات البشرية. فقد رأوه عبارة عن سلسلة من (نفي) الجديد للقديم، فإن الإقطاع في التفسير المادي للتاريخ المبني على قواعد الجدل المادي يعد نفياً لنظام العبودية السابق عليه، كذلك فيما تقول الماركسية، فإن الرأسمالية تعد نفياً للإقطاع.

ومن ثم، فالاشتراكية التي يقول بها الماركسيون تعد نفياً للرأسمالية.

والعجيب الغريب في جمود العقل الماركسي، أنهم عند هذا القدر من عمل قانون نفي النفي، يقفون وكأنما انقطع الفكر والعمل، فإنهم إذا اعتبروا القانون حتمياً، يحكم علاقات (التناقص) بين الأشياء التي يقولون بها، فإن مرحلة تالية ستؤدي دور (نفي النفي)، ومن ثم لابد من العودة للعبودية التي ستؤدي دورها التاريخي في نفي الاشتراكية، والتقدميون الماركسيون عند هذا القدر من الفكر يقفون صامتين. وإن يعجب الإنسان فيعجب لذلك الجمود الفكري الذي يرى أن النهج الجدلي، هو المنهج العلمي الوحيد(٢).

ولسوف نحتاج إلى معرفة هذا التقسيم، عند مناقشة هذه الفلسفة، فيما بعد إن شاء الله تعالى.

أما مقولة الكيف عند الماركسيين، وهي كذلك عند الفلاسفة، فهي عبارة عن ظواهر أدق وألصق بالجوهر ذاته، إذ هي السمات الجوهرية للشيء، المتجاوزة لضوابط العدد والحجم والوزن ونحوها، كالليونة والصلابة والبرودة

---

١) المصدر السابق، صفحة ٦٠٦.

٢) لينين: (المادية والمذهب التجريبي النقدي)، ترجمة فؤاد مرعي، دار الفارابي، بيروت، عام ١٩٧٤، صفحة ٥٣.

والحرارة والقوة والضعف والبقاء والزوال .. الخ (١).

وتقرر المادية الماركسية ، أن التغييرات التي تطرأ على كمية الشيء تؤثر أخيراً في تغيير كيفياته ، فالحجارة التي تتراكم شيئًا فشيئًا في مجري النهر، تتحول عند حد معين من تطورها الكمي إلى كيفية جديدة لم تكن من قبل ، إذ أنك تنظر فترى ركام الحجارة وقد أصبح سداً. والماء الذي تشتد سخونته شيئًا فشيئًا، تطرأ تغيرات تتعلق بالكم ، إذ ترتفع درجة حرارته من ٥٠ إلى ٦٠ إلى ٧٠ درجة ، وهكذا .. ولكنه ما إن يتجاوز المائة حتى يتحول الماء من جراء ذلك إلى بخار ، أي إلى كيفية جديدة .. ومعلوم أن السبيل إلى تغيير كيفيات العناصر الكيميائية المركبة، إنما يكمن في تغيير تناسبات الذرات المتقابلة العائدة إلى تلك العناصر عن طريق الزيادة والنقصان في عدد الذرات، وهكذا دواليك (٢).

إلا أن التغير في الكيفية ، لا يتحقق بتدرج تبعاً لما يتم من التدرج في تغير الكم ، كما قد يتصور ، وإنما يكون تغير الكمية - في نظر الماركسية - بمثابة التهيؤ والإعداد لولادة كيفية جديدة منتظرة ، حتى إذا جاءت اللحظة الحاسمة ، تم التغير الكيفي فجأة وبقفزة ، إلا أن شكل هذه القفزة تختلف ما بين حالة وأخرى، حسب اختلاف الطبيعة التي هي موضوع التغير ، فما يحدث في الطبيعة، (الميتة) غير العضوية ، يكون مختلفاً عما يتم في الطبيعة الحية ، على حد تعبيرهم.

الكم والكيف في الجدلية :

كشأن كل المدارس الفلسفية أدلى الجدليون بدلوهم في تفسير (الكم) و(الكيف). فمن المعلوم في الفكر الفلسفي أن لكل شيء جوهراً وظواهر ، فجوهر الشيء ، ما يعطى الشيء ذاتيته، أو بتعبير آخر: ما يكون به الشيء : هو،

---

١) إنجلز: (ديالكتيك الطبيعة) ، مصدر سابق ، صفحة ٢١٢.

٢) بليخانوف: (القضايا الأساسية في الماركسية)، ترجمة زياد الملا ، دار دمشق ، عام ١٩٨٢، صفحة ٣٧.

وهو داخل في قوام الذات نفسه ، وأما ظواهر الشيء فتجلياته الواضحة ، وهي ليست أكثر من خصائصه التي تعد وكأنها كسوة للجوهر(١).

هذه الخصائص أو الظواهر ، تنقسم في مجموعها إلى مفهومين: أحدهما يعبر عنه بالكم ، والآخر يعبر عنه بالكيف(٢).

فمقولة الكم عند الماركسيين ، هي تلك الظاهرات التي يحددها العدد أو الحجم أو القياس أو الوزن ، وما يعبر عنه بالكم ينقسم إلى ما يسمى كماً متصلاً وكماً منفصلاً. فالكم المتصل تعبير عما يحدده الحجم أو القياس ، وربما الوزن في بعض الأحيان من التراكمات والأحجام التي تعد - زادت أو نقصت - شيئًا واحداً. والكم المنفصل تعبير عما يحدده العدد مما تؤثر الزيادة الطارئة عليه أو النقص منه في تغيير عدده(٣).

ويرى الماديون: أن العملية الفكرية والإبداعية ، ما هي إلا نتيجة لنشاط المخ المادي ، ويذهبون في التدليل على ذلك بقولهم: إن الحوادث النفسية لا تحدث إلا في الأجسام الحية التي تقوم بوظائفها بصورة طبيعية ، وتحوز جهازاً عصبياً. كما يقولون. إن أكثر أشكال العمليات النفسية تعقيداً ، (بما فيها التفكير التجريدي المنطقي) التي تشكل في وحدتها الداخلية الوطيدة الترابط ، وفي اشتراط أحدها الآخر ، ذلك الشيء الذي نسميه بالوعى. إن أكثر هذه الأشكال تعقيداً مرتبط بوجود الجهاز العصبي الرفيع التطور ، وبجزئه الأعلى ، أي المخ(٤).

---

١) لينين: (الدفاتر الفلسفية) ، مصدر سابق ، ج٢/٥٣ - ٥٧.

٢) لينين: (المادية والمذهب التجريبي)، مصدر سابق ، صفحة ٣٦.

٣) «الأسس الفلسفية ، للاشتراكية العلمية» ، جماعة من الأساتذه السوفييت ، دار الفارابي ، عام ١٩٨٥م، صفحة ١٠٣.

٤) أسس المادية الديالكتيكية، مصدر سابق ، صفحة ١٣٣.

وكلما كانت الحيوانات أقل تطوراً ، وكانت ذات جهاز عصبي أبسط من حيث التطور، كانت الحوادث النفسية الخاصة بها أكثر بدائية. وهذه الظواهر النفسية تنعدم عند تلك الكائنات المتناهية في البساطة ، والتي لا تتمتع بجهاز عصبي مركزي. ثم يستشهد الماديون بمقولة وظيفية تتصل بنشاط المخ وعمله - (فسيولوجيا الأعضاء) - تقول : إن ارتباط الوعي بالمادة المتطورة تطورا خاصاً يتبدى بسهولة عندما يصاب نشاط المخ بخلل ما نتيجة مرض أو إصابة خارجية. فإذا أصيب نصف الكرة المخية بإصابة اختل نشاط نفس الإنسان، نشاط وعيه ، كلياً أو جزئياً ، فإذا ما شفي من الإصابة أو المرض عاد الوعي إلى نشاطه السابق ، أي أن علاقة الوعي بحالة المخ تتبدى عند النظر إلى تلك الحوادث المعروفة ، كتخدير الناس ، وإثارة التخيلات لديهم عن طريق مختلف أنواع المخدرات(١).

وفيما يقولون أيضاً: تتمتع قشرة المخ بأهمية حاسمة بالنسبة إلى وعي الإنسان ، إنها كيان مادي مفرد في التعقيد ، يتمتع كل جزء منه بصفات خاصه ، وبيئة خاصة ، إنها تقسم إلى مراكز مختلفة: كمركز الرؤيا ، والسمع ، والحركة .. الخ. وكل مركز من هذه المراكز يتصف ببنية مجهرية خاصة من حيث شكل الخلايا وتوزع الطبقات الخلوية ، ويلعب دوراً وظيفياً معيناً في نشاط قشرة المخ بمجملها ، بيد أن بنية هذه المراكز تتمتع بسمات عامة بينها ، فالمخ يبرز ككل موحد (٢).

وتسترسل النظرة المادية في هذا المجال وتتوسع ، فتقول: إن مراكز قشرة المخ ، عبارة عن النهايات القشرية للمحللات البصرية والسمعية والحركية وغيرها، إن الأجزاء القشرية للمحللات (نوى [جمع نواة] المحللات) ليست مفصولة عن بعضها بحدود واضحة نوعاً ما ، فبعضها يمتد من وراء بعضها الآخر ،

---

١) أسس المادية الديالكتيكية ، مصدر سابق ، صفحة ٣٤.

٢) فرويد وبافلوف: «هاري ويلز»، ترجمة شوقي جلال ، طبع مصر ، عام ١٩٥١ ، صفحة ١٥٣.

وبعضها الآخر يشتبك ببعض ، بواسطة تشكيلات عصبية خاصة، إن الأجزاء القشرية من المحللات تحقق أعلى الوظائف - أي تحليل وتركيب التهيجات الواردة إلى المخ - إن أجزاء القشرة المبعثرة بين المحللات بالذات تعتبر مستقبلات ، ويمكنها أن تقوم ببعض الوظائف من نموذج تلك التي تقوم بها المحللات ، ولكنها أبسط منها.

ونتيجة لهذا ، فإن أي خلل في نشاط أي جزء قشري من المحللات (في أعقاب عملية أو ارتجاج المخ ..) يجعل من غير الممكن القيام بأعلى الوظائف الخاصة بالمركز المصاب من المخ ، بيد أن أجزاء المحللات المبعثرة تظل قادرة على القيام بالوظائف الأولية المرتبطة بالمستقبلات نفسها. ويستشهد الفلاسفة الماديون بالتجربتين اللتين أجراهما أحد علماء الفيزياء الروسي على كلبين: أحدهما أزيلت منه الأجزاء الصدغيه (أي منطقة الإدراكات السمعية وتحليلها وتركيبها المعقدين) لم يمكنه أن يميز الأصوات المنفردة وألحانها. أما الكلب الفاقد لأجزاء كرتي المخ الخلفية (أي منطقة الإدراكات البصرية وتحليلها وتركيبها المعقدين) فلم يمكنه أن يميز بين الأشياء ، ولكنه كان يميز درجة الإنارة والأشكال البسيطة. وقد وجد بافلوف في هذا من وجهة نظر مادية برهاناً قاطعاً على الأهمية الراجحة لبنية قشرة المخ في عمليات النشاط العصبي العلوي ، وبالاعتماد على بحوث تجريبية دقيقة أشار بافلوف إلى أن مرض هذا الجزء أو ذاك من القشرة في حال بقاء الأجزاء الأخرى سليمة ، يمكن أن يؤدي إلى نوع معين من التشويش في النشاط العصبي العلوي لدى الحيوان المصاب(١).

لقد أكد بافلوف على أهمية واقع التناسب بين أجزاء بنية المخ ، وبين ديناميكية العمليات العصبية، واعتبر أن (توافق الديناميكية مع البنية) أحد المبادىء الأساسية في نظرية النشاط العصبي العلوي. وبهذا طور بافلوف نظرة

---

١) أسس المادية الديالكتيكية ، مرجع سابق ، صفحة ١٣٥.

المادية الديالكتيكية إلى النفس بصفتها خاصة من خواص المادة المنظمة بشكل معين ، وبصفتها وظيفة من وظائف المخ (١).

إن قشرة المخ ، ليست عبارة عن مجرد مجموعة من التشكيلات البنوية المنفردة والمرتبطة خارجياً فقط والمتعايشة واحدة إلى جانب الأخرى. فقد أكد بافلوف العلاقة المتبادلة العضوية بينها، وأكد وحدتها. وقد كتب يقول : [إذا كان بالإمكان من وجهة نظر معينة، النظر إلى قشرة كرتي المخ الكبيرتين على أنها مصنوعة من الموازييك ومؤلفة من عدد لا نهاية لها من القطع المنفردة ذات الدور الفيزيولوجي الخاص في لحظة معينة ، فإننا من وجهة نظر أخرى نعتبرها منظومة ديناميكية معقدة تطمح دائماً للاتحاد (المتكامل)، ولتكرار نفس نموذج النشاط الموحد] (٢). إن هذا الفهم الديالكتيكي للعلاقة العضوية بين الكل والأجزاء في عمل قشرة المخ ، هو إحدى أهم الصفات التي تميز تعاليم بافلوف. فبفضل هذا الفهم استطاع بافلوف التغلب على التطرف الخاطىء من الجانبين في تفسير عمل المخ ، التطرف الأول هو الاتجاه الذي يسمى بالاتجاه الموضعي (اللوكالي) والذي يعمد أنصاره إلى جعل خاصية نشاط الأجزاء المنفردة من المخ شيئًا مطلقاً ، متجاهلين وحدة المخ. والتطرف الثاني هو الاتجاه الذي يتجاهل كلية أهمية التشكيلات البنيوية المنفردة للمخ ، ولا يرى سوى وحدته. وفي ضوء هذه التعليلات وتفسيرها تفسيراً مادياً انتهت المادية إلى مقولة تقول: إن الوعي(٣) عبارة عن نتاج المخ ، نتاج المادة الرفيعة التطور ، وهو وظيفة المخ ، وبالتالي فإن المخ هو عضو الوعي ، عضو التفكير(٤).

---

١) موريس كونفورت: (الفلسفة المفتوحة والمجتمع المفتوح)، ترجمة فاروق عبدالقادر، دار الأدب والثقافة بيروت ، ١٩٧٩م ، صفحة ٦٣.

٢) بافلوف: المؤلفات الكاملة ، الجزء الرابع ، موسكو ، لينينغراد ، عام ١٩٤٧م ، الترجمة العربية ، ص ١٩٥.

٣) لينين: (المؤلفات) ، الجزء ١٤ ، دار التقدم ، موسكو ، عام ١٩٦١ ، ص ٧٤.

٤) المصدر السابق ، جزء ١٤ ، صفحة ٧٥.

وعندما تقول المادية : بأن الوعى ، هو نتاج المادة لا تقصد بذلك أن الوعي الناشىء عن المادة ، والمرتبط بها ، يوجد كشيء خارجي عنها ، قائم إلى جانبها، كما توجد مثلاً التفاحات النابتة على غصن شجرة التفاح وبشكل مرتبط ، فالمادية الماركسية تقول: إن العمليات (الفيزيولوجية) الجارية في المخ المفكر ، وإن التفكير الواعي ليسا عمليتين متوازيتين ، بل هما عملية واحدة وحيدة ، والوعي هو حالتها الداخلية ؛ وفي ذلك يقول لينين: (إن الوعي هو حالة داخلية للمادة) (١). وعلى هذا الفرض فلا يمكن في الماركسية الفصل بين الوعي والمادة المفكرة. وفي الوقت نفسه لا ينبغي في المادية النظر إلى الفكرة ، إلى الوعي على أنه مادة، أو شيء مادي. وفي تقرير ذلك يقول لينين: (وإذا اعتبرنا أن الوعي مادة ، لا يبقى أي معنى لمعارضة المادة بالروح ، والمادية المثالية)، ومن وجهة نظرية (المعرفة الفلسفية)(٢)، وفي حدود الأبحاث التي تتعلق بنظرية المعرفة ، لابد من إقرار معارضة المادة بالروح. (ولكن إقرار معارضة المادة بالروح ، والشيء الفيزيائى بالنفسي ، معارضة مطلقة خارج نطاق تلك الحدود ، إنما هو خطأ فادح)(٣) عند لينين ومن على شاكلته.

وقد انتهت البحوث التطبيقيه التي قام بها ماديون إلى إن يقولوا: إن معارضة المادة بالوعي في نطاق المعرفة ، هي معارضة مطلقة ، بمعنى أنها معارضة حقيقية بين ما هو أول وما هو تال ، بين ما هو موجود منذ الأول وبين ما هو لا ينشأ إلا في مرحلة معينة من مراحل تطور الطبيعة. ثم يستدرك الفلاسفة الماديون ويقولون : لكن معارضة المادة بالوعي هذه نسبية ، بمعنى أن الوعي لا يمكن ، بأي شكل كان ، أن يفصل عن المادة المفكرة ، وأن يعارض بها كشيء منعزل عنها وقائم بذاته ، ليس الوعي شيئًا غريباً عن الطبيعة ، إنه نتاج طبيعي لها، شأنه شأن

---

١) لينين : (المؤلفات) ، الجزء ١٤ ، ص ٧٤.

٢) نظرية المعرفه ، هي قسم من الفلسفة الذي يدرس مصادر المعرفة العلمية ووسائلها وشروط صحتها، راجع الأسس الفلسفية للاشتراكية العلمية ، مصدر سابق ، صفحة ١١٦.

٣) لينين : المؤلفات ، المصدر السابق ، ص ٢٣٣.

الأشياء المادية ذاتها الحائزة على هذا الوعي(١).

هذا وتقول المادية المستأنسة بالعلم بعد تحريفه:

إن العلم العصري الذي توصل إلى نجاحات هامة في معرفة نشاط الدماغ ودراسة الظواهر النفسية وعمليات الوعي ، يضع توضيح هذه الظواهر بل والسيطرة عليها وتوجيهها طبعاً في اتجاه القول بأسبقية المادة على الوعي أو الفكر أو الروح.

يقول بافلوف: (إننا على ثقة من أن الوجهة التي اتبعها العلم في دراسته الدقيقه عن فيزيولوجيا دماغ الحيوانات ، ستوصله إلى سيطرة عظيمة على الجهاز العصبي الرفيع التطور ، وإلى اكتشافات مذهلة لا تقل أهمية عن المنجزات التي حققها علم الطبيعة (٢).

ولا تكتفي المادية بذلك الزعم ، بل يهاجم الماديون الفلسفة غير المادية، فيقول مؤلفو «أسس المادة الديالكتيكية»(٣): ورغم وضوح معطيات علم الطبيعة ، فإن الفلاسفة المثاليين ما يزالون ينازعون في أن الوعي هو نتاج ، وهو وظيفة، وهو خاصة المادة المتطورة إلى حد معين، وهم ينازعون في أن الإنسان إنما يفكر بالاعتماد على المخ ، هكذا يذهب (ف باولسن) إلى أن قولنا: (التفكير يتم في الدماغ) قول لا معنى له. وهو يعتقد أن هذا القول شبيه بتأكيدنا أن الأفكار توجد في المعدة أو في القمر ، هذا (الاعتراض) ضد المادية سخيف إلى حد دفع أحد الأطباء النفسيين إلى القول: (إنني لم أسمع إلا من المجانين والمعتوهين أن أنفسهم موجودة في المعدة أو في القمر). هذا ويستطرد مؤلفو «أسس المادية الديالكتيكية» فيوجهون بشاعة النقد وأكثره إلى الفيلسوف المثالي (افيناريوس) الذي يرى أن الإحساسات عبارة عن وظيفة الدماغ ، وقد وجه لينين في كتابه (المادية والمذهب التجريبي) نقداً لاذعاً لنظرات هذا الرجل الفلسفية ، لقد حاول

---

١) بافلوف : (المؤلفات الكاملة)، الجزء الثالث، الكتاب الاول، نشر أكاديمية العلوم السوفييتية، ص ٢١٥.

٢) موريس كورنفورث: (الفلسفة المفتوحة والمجتمع المفتوح) ، ج١ مصدر سابق، صفحة ٩٥.

٣) مرجع سابق ، صفحة ١٣٧.

(فيناريوس) أن يدعم وجهة نظره ، استناداً إلى أن أحداً لم يشاهد كيف تتولد الإحساسات في المخ (١)، وهو يرى أن الإحساسات موجودة دائماً ، ولكنها ليست دائماً في موضع الوعي من قبلنا. فعندما يحدث انتقال الحركة المادية (الإثارة) إلى الكائن الذي نعتبره منتجاً للإحساس ، يحدث في الوقت ذاته تحرر الإحساسات الموجودة في الكائن قبل الإثارة ، وبذلك تصبح في موضع الوعي ، كما لو أنها ليست نتيجة للإثارة ، إن الإحساسات والتفكير ، ليسا وظيفة الدماغ ولا نتاجا له إن (أفيناريوس) يقول بأن عمليات المخ لا تولد الإحساسات ، بل تحررها فقط على صورة ما(٢).

ويتهم (أفيناريوس) علماء الطبيعة الذين يعتبرون الإحساس والتفكير وظيفه الدماغ بأنهم يحشرون في الدماغ الأفكار والإحساسات حشراً لا يطاق مع أنه منها براء، وعملهم هذا يؤدي عند (أفيناريوس) إلى التنكر للمفاهيم الطبيعية عن العالم ، وإلى الوقوع في أحضان المثالية ، إن (أفيناريوس) الذي يعتبر نفسه عدواً للمثالية تنظر إليه المادية على أنه يدافع عن المثالية ، ويحارب المفهوم الطبيعي الحقيقي عن العالم ، أي المادية ، ذلك لأن (الأنا) و (الوسط) عبارة في زعمه عن مجموعة من الإحساسات (٣).

ويدعى الماركسيون أن لهذه القوانين الديالكتيكية مستلزمات ومقولات شتى يتمسكون بها بصلابة ... إنها من أبرز آثار الديالكتيك ومكتسباته، إذ هي التي تكسبها صفه الشمول ، وتجعلها تملك نظرة متميزة إلى الكون كله، بطبيعته ووقائعه وتاريخه، وأهم هذه المستلزمات في الماركسية ، هي المادة التي هي عندهم أساس الوجود، ومصدر الحياة والحركه في كل ما تنظر إليه ، وهذا الاعتقاد الماركسي ، هو حجر الزاوية في الفلسفة المادية ، فالمادة هي أول الموجودات وأقدمها - في نظر الماركسيين - وإذن فإن كل الموجودات التي

---

١) بليخانوف: (القضايا الاساسية في الماركسية)، ترجمة زياد الملا ، دار دمشق، عام ١٩٨٢، صفحة ٣٧.
٢) بودوستيك ، وياخوت: (الموجز في المادية الديالكتيكية) ، صفحة ٨٥.
٣) (أسس المادية الديالكتيكية) ، مرجع سابق ، صفحة ١٣٨.

ظهرت فيما بعد ، نتيجة للمادة وثمرة لها ، كالروح و الفكر و الإحساس ونحو ذلك[1] فالمادة عند الماركسيين ، موجودة خارج وعي الإنسان ، مستقلة في الوجود عن إدراكاته ، إذ هي أسبق من وجوده ووعيه وإدراكه. يقول لينين: «إن المادة تثير الإحساس بالدماغ و الأعصاب و الشبكية .. الخ. يعني بالمادة المنظمة تنظيماً معيناً ، ولا يرتبط وجود المادة بالإحساس. فالمادة هي الشيء الأولي ، و الإحساس و الفكر و الشعور هي المنتجات الأرقى للمادة المنظمة بشكل معين»[2].

ويتضح لنا من العرض السابق في هذا المبحث: أن أهم الأسس الفلسفية التي تعتمد عليها الماركسية ، هي القول بالوجود الموضوعي الأصيل للمادة ، فالمادة أصل الوجود ، و العالم مادي لاروح فيه ، ومن الممكن معرفته في النطاق المادي ولامكان للغيب فيه.

ومن الأسس المكونة للتصور الماركسي أيضاً ، مايعرف بقوانين الجدل الثلاثة ، وهي: وحدة الأضداد وصراعها ، وتحويل المتغيرات الكميه إلى كيفيه ، ونفي النفي.

وفي النقول السابقة التي نقلناها من مصادر الفكر الماركسي الأصلية مايوضح الأفكار الأساسية التي يقدمونها تاكيداً لهذه المقولات.

وفي المبحث الثاني ، سنتناول الرد العلمي على هذه المقولات بأذن الله تعالى.

---

١) يقول مؤلفو (أسس الاشتراكية العلمية)، وهم جماعة من الأساتذة السوفيت: (إن الطبيعه نفسها تتطور حسب قوانينها الخاصه من الأشكال الدنيا إلى العليا، إن الطبيعة غير الحية خلقت عن طريق الحركة الذاتية الشيء المغاير لها نقيضاً ، أي الطبيعة الحية)، صفحة ٢٧٢.

٢) لينين: (المادية والمذهب التجريبي النقدي) ، صفحة ٤٣.

المبحث الثاني

تهافت مقولات الفكر المادي الماركسي

سنتناول في هذا المبحث بالمناقشة مقولات الفكر المادي الماركسي التي عرضنا لها - من خلال نقول مستقاة من مصادرهم الأصلية - وتأتي مناقشتنا معتمدة كذلك على مصادر أصلية وردود علميه بعيدة عن الانفعال أو الجدل اللفظي.

وقد اقتضى المنهج: أن نتناول بالدحض والتفنيد العلمي المقولات الماركسية حسب الترتيب الآتي:

١ - مناقشة: القول بأسبقية المادة على الفكر وتفنيده ، وإثبات فساده ، وتقديم الأدلة القوية على بيان أسبقية الفكر على المادة.

٢ - مناقشة: القول بقدم العالم في المادية وإثبات حدوث العالم.

٣ - بيان فساد القول بوحدة الأضداد.

٤ - إسقاط القول بصراع الأضداد ، أو مايسمى بقانون التناقض الماركسي وإثبات تكامل الأضداد.

٥ - بيان فساد القول بنفي النفي.

[ا] القول بأسبقية المادة على الفكر :

لا مناص للباحث في الفلسفة المادية ، من أن يعرض لهذه القضية الشائكة، فالقول: بأن المادة أسبق في الوجود من الوعي أو الفكر ، هو مرتكز انطلاق الفلسفة المادية ، التي ترتب على القول بأسبقية المادة على الفكر ، إنكار الروح ورفض كل ما يتصل بها من إيمان وغيب. هذا وقد أفاض الفلاسفة الماديون الذين اعتبروا العلم التجريبي أقوى أدلتهم وأدل براهينهم على ما يقولون به من أن المادة أسبق من الفكر. وأفاضوا الكلام حول هذه القضية ، وقالوا: إن النفس أو الروح ، ما هي إلا صورة من عمل المادة المتحركة.

وفي سياق ما يذهب إليه الماديون من الاستخفاف بما عداهم واتهامهم بالسطحيه وعدم العلمية والموضوعية، راحو يرفضون مقولات الفيلسوف أفيناريوس، لأنه لا يقبل بما يقولون به ، وهو أسبقية المادة على الفكر. وتأثير المادة على الوعي إحداثاً وإيجاداً. يقول مؤلفو « أسس المادية الديالكتيكية»:

إن (أفيناريوس) لم يحاول البرهنة على مارغب بالبرهان عليه ، بل اعتبره أمراً بديهياً. لم يحاول إثبات الزعم القائل: بأن الإحساسات موجودة من غير المادة المفكرة ، من غير الدماغ ، بل اعتبره بديهة. يقول لينين: (لما كنا لا نعرف جميع ظروف الصلة التي تخضع لرقابتنا في كل دقيقة ، الصلة بين الإحساسات والمادة المنظمة على صورة معينة ، لهذا فنحن لا نعترف إلا بوجود الإحساس وحده. هذا ما تؤدي إليه سفسطائية (أفيناريوس)(١). ويقول لينين أيضاً: وهنالك مثاليون معاصرون (لا ينفون) ارتباط الوعي بالدماغ ، ولكنهم لا يفهمون هذا الارتباط ، إلا من حيث إن الدماغ هو ، فقط (أداة) ظهور الوعي. أما الوعي نفسه فهو غير مرتبط - في زعمهم - بالدماغ ؛ وهذا ليس أكثر من تكرار لنظرية

---

١) لينين: (المؤلفات)، الجزء ١٤، مصدر سابق ، ص ٤٠.

(أفيناريوس) الخاطئة(١). وقد سلك المثالي الذاتي (ماخ) طريقة أخرى تختلف عن طريقة (أفيناريوس) في معالجة قضية ارتباط الوعي بالدماغ ، فلكي لا يقع (ماخ) في تناقض مباشر مع معطيات العلوم الطبيعيه ، الشاهدة على الصلة الوثيقة بين الوعي والإحساس ، وبين العمليات المادية بالدماغ والجملة العصبية ، عمد إلى ملاءمة هذه المعطيات مع فلسفته الذاهبة ، إلى أن الأجسام عبارة عن مركبات من الإحساسات. وهو أمر يؤدي في المادية إلى نتائج مجموعة ، كما أبان لينين. ولما كان الدماغ جسماً فهو بالتالي - حسبما ذهب إليه (ماخ) - مجموعة من الإحساسات. ثم إن الدماغ جزء من الإنسان ، فالإنسان إذن مجموعة من الإحساسات كذلك. وعلى هذا فعندما نتحسس شيئًا ما ، ينبغي أن نقول: (إن مجموعة من الإحساسات ، هي (أنا) تتحسس بمساعدة مجموعة أخرى منها ، هي الدماغ. ومجموعة ثالثة من الإحساسات. ومهما كانت عليه (مجموعة الإحساسات) هذه من فوضى وتعقيد ، فإننا نستطيع تنسيقها بادئين بنقطة انطلاقها. إن من السهل الكشف عن خطأ نظرية (ماخ) الفاحش ، وعن التناقض فيها. (فماخ) يعلن أولاً أن كل شيء عبارة عن إحساسات ، ثم يأخذ ، عملياً ، بنظرات معاكسة تعتبر الإحساسات مرتبطة بعمليات ، هي عبارة عن تبادل حركات مادية بين الجسم العضوي والعالم الخارجي.

وأياً كان الجدل والمراء الذي خاضته مدارس الفكر المادي الماركسي جيلاً بعد آخر لترميم انحرافات الفكر الماركسي في ضوء كل ما أتت به بحوث العلم التجريبي الذي كانت الماركسية تدعى أنه أداتها ووسيلتها في التعبير والحكم... أياً كان الأمر ، فإن خلاصة ماتنتهي إليه الفلسفة المادية الماركسية هو أن الوعي عبارة عن انعكاس العالم المادي ، أي أن الوعي هو نتاج فعالية الدماغ ، إلا أنه لاينشأ ولا يتشكل في الدماغ إلا بفضل الصلة المادية بين الدماغ والعالم الخارجي ، إن الدماغ متصل بالعالم الخارجي عن طريق نهايات أعضاء الحواس: من عين وإذن وأغشية الأنف المخاطية وحليمات اللسان ، ونهايات

---

١) لينين : «المادية والمذهب النقدي التجريبي» ، مصدر سابق ، صفحة ١٣٦.

الجلد العصبية.. الخ.

ولاتنشأ الإحساسات في الدماغ ، إلا عندما تصل إليه الإثارة العصبية الناجمة عن إهاجة هذه الأشياء المادية أو تلك الأعضاء الحسية... هكذ تنشأ الإحساسات السمعية عن تأثير الموجات الصوتية على عضو السمع ، كما تنشأ الإحساسات الشمية عن تأثير الصغيريات المادية على خلايا الشم الموجودة في المجاري الأنفية.

وتنتهي النظرة المادية إلى اعتقاد يقول: إن مصدر الإحساسات هو العالم الخارجي ، هو المادة ، هو الوسط المادي ، الظواهر والأشياء المكونة له (١)، ولذا يستند الفكر الماركسي إلى الاعتقاد الذي يقول: إن الإحساسات ، ومن خلال الإحساسات فقط ، يكتسب الوعي محتواه وغناه، فكلما كانت صلة الوعي بالعالم المادي المحيط به أوسع وأكثر تنوعا كان أكثر غنى؟؟!!!(٢).

فمن المعلوم ، أن هنالك حالات يكون فيها الإنسان منذ الولادة أعمى وأطرش وأخرس في وقت واحد ، فإذا لم تتخذ تدابير معينة لمساعدة مثل هذا الإنسان ، فإن وجوده يقتصر على القيام بالوظائف الفيزيولوجية البحتة ، ويكون وعيه في غاية الفقر ، وعندما ينجح الأطباء في رد بعض أعضاء الحواس المفقودة إليه يتسع وعيه ويغتنى ، ويصبح هذا الإنسان عضواً كاملاً في المجتمع ، قادراً على أن يعيش حياة إبداعية فعالة. يقول (إنجلز) : «أدرك أن العالم الحسي الذي ندركه بواسطة إحساسنا هو الحقيقة الوحيدة، وأن شعورنا وتفكيرنا مهما ظهر أرفع من المحسوس ، يظلان من إنتاج المادة، أي من إنتاج عضو في الجسم هو الدماغ ، فليست المادة نتاج العقل ، بل العقل نفسه ليس إلا النتاج الأعلى

---

١) لينين : (المادية والمذهب النقدي التجريبي) ، مصدر سابق ، صفحة ٣١.

٢) إنجلز: (ضد دوهرنغ) ، و(المادية والمذهب التجريبي) إعداد الدكتور توفيق سلوم ، دار الفارابي، عام ١٩٧٦، صفحة ١٧٠.

للمادة. هذه بالطبع هي المادية النقية» (١).

وفي ضوء ذلك، تقول المادية: وإذا لم يقدر للدماغ أن تقوم بينه وبين العالم الخارجي صلات عن طريق أعضاء الحس، فلا تنشأ في هذا الدماغ الإحساسات، أي يصبح الإنسان من غير وعي. يقول (ساتشينوف): عندما يكون الإنسان مجهداً جسدياً من التعب، ويغرق في سبات عميق، فإن نشاطه النفسي يتضاءل، من جهة، حتى العدم (وهو في هذه الحال لايحلم)، وهو، من جهة ثانية، يتميز بفقدان تحسس المؤثرات الخارجية، فلا يوقظه الضوء ولا الصوت القوي، ولا حتى الألم. وهناك حالات أخرى يقترن فيها انعدام تحسس المؤثرات الخارجية بانعدام النشاط النفسي، كحالة السكر والتخدير والإغماء. إن الناس يعرفون هذا. وليس هناك من يشك في أن الظاهرتين المذكورتين مرتبطتان سببياً، وتباين الناس في نظرتهم إلى هذا الموضوع منحصر في أن بعضهم يعتبر انعدام الوعي سبباً لانعدام التحسس، في حين يعتبر بعضهم الآخر العكس، ولايمكن وجود وسط بين الحالين. فإذا أطلقنا النار قرب أذن إنسان يغط في نوم عميق، من مدفع أو اثنين أو عدد منها، استيقظ واستعاد نشاطه النفسي في الحال. أما إذا كان هذا الإنسان فاقد السمع فلا يوقظه إطلاق ولو مليون مدفع، لسبب واحد هو عدم استعادته لوعيه عن طريق هذا الإطلاق (٢). كذلك الأعمى لا توقظه أشد الأنوار بهراً. وعندما ينعدم الحس في الجلد لا يستطيع أكثر الآلام شدة أن يحدث أي تألم. وبكلمة واحدة، فإن الإنسان الغارق في النوم، والفاقد أعصاب حسه، سيظل نائماً حتى الموت(٣)، ومن مثل هذه النماذج في الطبيعة والناس تخلص المادية - عن جهل بحقائق العلم - إلى أن الفعالية النفسية، والحركة

---

١) إنجلز: (فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية)، ترجمة زياد الملا، دار الجماهير بدمشق، عام ١٩٧٢، صفحة ٨٠، وانظر: القضايا الأساسية في الماركسية، بليخانوف، مصدر سابق، صفحة ١١.

٢) (أسس المادية الديالكتيكية)، مرجع سابق، صفحة ١٤٣.

٣) لينين : الدفاتر الفلسفية، مرجع سابق، ج١/٥٧.

العضلية المعبرة عنها غير ممكنة ولو للحظة خاطفة من غير إثارة حسية خارجية(١).

وتقول المادية الجدلية على لسان بعض أبرز مفكريها المعاصرين (ف. كونستا) العضو المراسل في أكاديمية علوم الاتحاد السوفيتي ، (وبيرستنيف) الدكتور بالفلسفة ، و (غ. غليزيرمان) الدكتور في الفلسفة ، فيما كتبوه في كتابهم: (المادية الديالكتيكية) الذي نقله من الروسية عدد من المجازين في الآداب الروسية: «الوعي نتاج فعالية الدماغ، إلا أنه لا ينشأ ولا يتشكل في الدماغ إلا بفضل الصلة المادية بين الدماغ والعالم الخارجي. إن الدماغ متصل بالعالم الخارجي عن طريق نهايات أعضاء الحواس: من عين وأذن وأغشية الأنف المخاطية ، وحليمات اللسان، ونهايات الجلد العصبية.. الخ (٢). وكما سبقت الإشارة إليه في الصفحتين السابقتين فإن أقطاب المادية من العلميين يقولون: إنه لاتنشأ الإحساسات في الدماغ إلا عندما تصل إليه الإثارة العصبية الناجمة عن إهاجة هذه الأشياء المادية أو تنقل لأعضاء الحس. هكذا تنشأ الإحساسات السمعية عن تأثير الموجات الصوتية على عضو السمع ، كما تنشأ الإحساسات الشمية عن تأثير الصغيريات المادية على خلايا الشم الموجودة في المجاري الأنفية (٣).

غير أننا قبل أن ندخل في نقض هذه المقولات ، نود أن نقرر أن مفهوم المادة واسع جداً.. إنه أوسع المفاهيم ، إذ هو يشمل جميع الأشياء والظاهرات المثبته في العالم ، ومن أهم خواصها وأبرزها ، أنها موجودة

---

١) يستشهد الفلاسفة الماديون بحالة المريضة التي كانت في عيادة: «بوتكين» العالم الشهير وكانت هذه المريضة عمياء طرشاء فاقدة حس جلدها في مختلف نواحي جسمها باستثناء يدها ، كانت في حالة سبات بصورة عامة. ولم تكن تستيقظ إلا بلمس يدها التي احتفظت بحساسيتها. وهذه الرواية مأخوذه من (سينتشينوف) عن «مؤلفات مختارة من الفلسفة وعلم النفس» طبعة ثانية عام ١٩٤٧م، صفحة ١٧٨.
راجع في ذلك: (أسس الاشتراكية العلمية)، جماعة من الأساتذة السوفيت، ترجمة فؤاد مرعي، إصدار دار الجماهير، صفحة ١٤٣.

٢) المادية الديالكتيكية، مصدر سابق، صفحة ١٤١.

٣) لينين : (الدفاتر الفلسفية)، ج١/٣٨.

وجوداً موضوعياً ، أي مستقلاً ومنفصلاً عن ذات الإنسان وفكره.

والمادة ، لاتملك خاصة واحدة فقط أو عدداً محدداً من الخواص ، بل إن لها من الخواص ما لا يحصره العد ، إنها - في نظر الماركسية - غير متناهية. وإذن فمهما قدم العلم اكتشافات جديدة عن المادة وذراتها وجسيماتها ، وما يعتلج في داخلها ، فلن يكون ذلك في يوم دحضاً للمادة ، أو إعلاناً عن عدم وجودها؛ ذلك لأن الجسيمات نفسها بكل ما قد تنبثق عنه ، هي الأخرى مادة ، لأنها تملك خاصيته الكبرى ، وهي وجودها الموضوعي المستقل عن الذات. وأما عن ملازمة المادة للحركة فإن الماركسية تقول: قد تبدو المادة أمام أبصارنا في مجموعها الكلي ساكنة كالحجر الذي لا يتحرك من موضعه مثلاً. وقد يكون هذا صحيحاً لأول وهلة ، ولكنا لو أمعنا النظر في هذا الحجر الساكن ، لوجدنا أن في أعماقه حركة لاتهدأ ، فذراته التي يتألف منها تنتقل فيه بلا انقطاع ، كما أن جزيئات هذه الذرات وإلكتروناتها هي الأخرى لاتتوقف عن الحركة الدائبة، وتجري عملية الهدم للكثير من الجزيئات والذرات تحت عوامل الطبيعة وتقلباتها دون أن نشعر.

وتمتد الأمثلة والبراهين الماركسية فتريد أن تجعل من كل شيء دليلاً على مايقولون ؛ حتى جسم الإنسان يقولون عنه: إنه على الرغم من أنه قد يجلس هادئاً لايتحرك.. فالدم لايفتر عن الدوران المستمر ، والخلايا بين جديد ينشأ وينمو وقديم يضمحل ويفنى.. وعندهم: أن كل ظاهرة من ظواهر الطبيعة ليست في واقعها العلمي إلا ثمرة الحركة.. فحرارة الماء مثلاً ليست إلا أثراً لحركة جزيئات الماء ، والتيار الكهربائي ليس إلا أثراً لحركة الإلكترونات.. والتفاعل الكيميائي ليس إلا نتيجة أو انفصال (الايونات): شوارد الذرات(١).

وتقرر الماركسية: أنه لم تكن هناك أبداً حالة كانت فيها المادة بلا حركة: «إن الحركة هي نمط وجود المادة. فهي في أي زمان أو مكان ، لم توجد أبداً

---

١) لينين: (المادية والمذهب التجريبي) ، مصدر سابق ، صفحة ١٧١.

مادة بلا حركة ، ولايمكن أن توجد»(1). هذا وقد بنى الماركسيون على مقولتهم المادية في الكم والكيف سرمدية العالم ، أي الطبيعة ووحدتها ، فهم يقولون: «إن المكان بلا نهاية ، والزمان سرمدي ، لذا كان العالم أيضاً ينبسط في جميع الجهات بلا نهاية ، إلى أعلى وإلى أدنى ، إلى اليمين وإلى اليسار ، وفي الزمان أيضاً لم تكن له بداية ، ولن تكون له نهاية»(2) وتلك المقولة المادية أهم أساس للمادية الديالكتيكية.. والماديون يرون أن المادة قديمة.. أزلية ، وهي منذ فجر وجودها الذي لاأول له، تتحرك وتتطور ، فالجديد من المادة ، إنما هو أشكالها وأطوارها وظاهراتها. أما هي ذاتها فتغوص إلى أغوار سرمدية لاأول لها(3).

وكما أنها عندهم سرمدية الذات ، فهي ستكون أبدية الذات أيضاً ، ستظل تستبدل ظاهرة بأخرى وطوراً بغيره ، ولكن جوهر المادة باق يتحدى الزوال وما الزمان والمكان إلا الشكلان الأساسيان لكل الوجود (4).

ثم إن العالم واحد. هو هذا العالم المادي الخاضع لإحساس الإنسان وشعوره. فليس وراءه أو قبله أو بعده آخر ، مما يسمى عالم الغيب أو نحو ذلك.. إن أجرام السماوات ليست في حقيقتها إلا من جوهر هذه المادة التي نعرفها. فلا بد أن يكون ما وراء ذلك من أجزاء هذا العالم ذاته. وكما سبق أن أشرنا فما الوعي إلا وظيفة لمادة عالية التنظيم هي الدماغ:

فالوعي هو الأفكار والإحساسات والتصورات والإرادة. وهي جميعها من أغراض الإنسان ، فإذا لم يوجد الإنسان فلا وعي. ومعنى هذا في المادية ببساطة شديدة ، أنه لاوجود للوعي ، ولا يمكن أن يوجد بدون مادة.

---

1) (أسس الاشتراكية العلمية ، المادية الديالكتيكية)، جماعة من الأساتذة السوفيت، ترجمة فؤاد مرعي وبدر الدين السباعي وعدنان جاموس ، دار الجماهير ، دمشق عام ١٩٧٦ ، صفحة ٢٧٩.

2) لينين: (الدفاتر الفلسفية)، ج١/٧٧.

3) إنجلز: (فيورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية)، مصدر سابق ، صفحة ٩٨.

4) لينين: (الدفاتر الفلسفية)، ج ١/٧٦.

ولكن هذا لايعني أن الوعي من خصائص المادة ومستلزماتها ، وأن كل مادة ينبغي أن تتمتع بالفكر. بل يجب أن نعلم - على حد ماتقرره المادية الديالكتيكية - أن الوعي إنما هو من نتاج مادة عالية التنظيم، إنه نتاج نشاط الدماغ. فالوعي هو وظيفة الدماغ. من أجل هذا كان التفكير من خصائص الإنسان النابعة من نشوء الشكل الأعلى للمادة ، خلال عملية التطور التدريجي الذي مرّ بأحقاب طويلة.

ويقول لينين: (المادة هي ما ينتج الإحساس بفعله في أعضاء حواسها المادة هي الواقع الموضعي المعطى لنا في الإحساسات ، وهكذا دواليك)(١).

والنتيجة التي تقررها الماركسية ، هي أن الوعي إنما هو من نتائج المادة وثمراتها ، وليس شيئاً آخر منفصلاً عنها كل الانفصال ، كما يتصور المثاليون. وإذن فليس ثمة مايدعوهم إلى البحث عن مصدر الروح والوعي، كما لا حاجة للاستسلام لاعتقادات غيبية لتحل اللغز. إن جذور المادة والوعي في الفلسفة المادية شيء واحد ، لأن الثاني ثمرة الأول. فالعضوية الحية تتكون مثلاً من عناصر كالكربون والهيدروجين والأوكسيجين والحديد والكبريت وغيرها، وهذه العناصر نفسها غالباً ما تصادف الطبيعة غير الحية أيضاً ، ولكن ماالفكر أو ما المثال الذي تقول به الفلسفة (٢).

يجيب أساطين المادية الماركسية على ذلك ، بأنه انعكاس صور الأشياء إلى الدماغ ، ذلك لأنني عندما أنظر إلى الكتاب ، أملي الكتاب في ذهني ، فقد انتقلت إذن صورة الكتاب ، بعد وجود حقيقته بشكل موضوعي في الخارج إلى ذهني. إن الفكر ليس إذن أكثر من نسخ وانعكاس للواقع. وبالتفكر يعاد إنتاج

---

١) لينين: (المادية والمذهب التجريبي)، مصدر سابق ، صفحة ١٣١.

٢) د. عبدالمقصود عبدالغني: (أصالة التفكير الفلسفي في الإسلام)، القاهرة، عام ١٩٨٥م، بدون ناشر، صفحة ٢٩١.

الواقع ويجري رسمه وتصويره (١). ومن ثم فإن المادية الماركسية ترى أن الدماغ لايؤدي وظيفته العليا إلا إذا عاش صاحبه في مجتمع إنساني ، وكانت مصطلحات اللغة سائدة فيه ، فبالاصطلاحات اللغوية التي تطرق سمع الإنسان معبرة عن معانيها ومضموناتها ، تتجرد تلك المعاني في الذهن وتحيى فيه مفهوماتها ، فيستطيع أن يبني عليها الأحكام ويستخرج منها النتائج.

أما إذا فقدت اللغة ، فلا بد أن تفقد معها رابطة الجماعة وروحها ، ولا وجود للتفكير البشري خارج الجماعة.

وإذن فبالكلمات المنطوقة فقط - في المادية - تصبح الفكرة واقعية. ومهما بقيت في رأس الإنسان فإنها تكون ميتة مستحيلة المنال بالنسبة للناس الآخرين، بل هي تكون آلة غير قابلة للاستنتاج والترابط بالنسبة لصاحبها أيضاً(٢).

---

١) لينين: (المادية والمذهب التجريبي)، مصدر سابق ، صفحة ٨٠.

٢) المصدر السابق ص ٦٨.

[٢] فساد الزعم بأسبقية المادة على الفكر :

من نافلة القول: أن نذكر بأن الفلسفة المادية ، وبخاصة في ثوبها الماركسي الذي عرف باسم: «المادية التاريخية» بنت القرن التاسع عشر الميلادي، تمتد جذورها وبذورها إلى أفكار فلاسفة القرن الثامن عشر. ولقد كانت التعريفات الشائعة لدى علماء الطبيعة قبل الفلاسفة عن المادة ، تعريفات ساذجة لا تقدم دليلاً على ما ذهبت إليه المادية ، على الرغم من كل عمليات الترقيع والإضافة التي اضطر إليها الماديون من أمثال (لينين) ، حين عكف بعد موت (إنجلز) على معظم مؤلفات الفيزياء في العالم ، ليعالج (١) الخلل والفساد الذي بدأت تنكشف في ظله مزاعم المادية.

وفي ضوء تلك المقدمة.. ما المادة؟ وتجيب ماركسية القرن التاسع عشر: «بأنها كل ماتقع عليه الحواس»(٢). ولما توالت الاكتشافات العلمية، وأصبح من كان يدق الأرض بقدميه ويقول: هذه هي المادة، ليس له رأس أو عقل أصح ولا أميز من تلك القدم التي يدق بها الأرض ، أعاد الماديون صياغة تعريف المادة لتنسجم المزاعم المادية في ظل تعريفها ، فقالوا عن المادة: (إنها الوجود الموضوعي خارج الذهن). ولما تبين للماديين وغيرهم فساد مثل هذا التعريف أيضاً ، اشترك تسعة وثلاثون عالماً ومفكراً سوفيتياً في تأليف كتاب: (أسس الماركسية اللينينية)، بعد أن ظلوا حائرين نتيجة لانفلات جميع التعريفات المادية من أيديهم ، ونتيجة لما فقدته المسلمات النظرية المادية أمام نتائج التقدم العلمي(٣).

---

١) روجيه جاردويه: (ماركسية القرن العشرين)، ترجمة نزية الحكيم ، منشورات دار الآداب ، بيروت صفحة ٧١.

٢) لينين: (المادية والمذهب التجريبي) ، مصدر سابق ، صفحة ٢٦١.

٣) روجيه جارودي ، (النظرية المادية في المعرفة) ، ترجمة إبراهيم قريط ، دار دمشق، للطباعة والنشر، دمشق بدون تاريخ صفحة ٢٧٥.

لقد كان تفجير الذرة في القرن العشرين ، أشبه بالصاعقه التي انقضت على أركان المذهب المادي ومقوماته ، فسقطت أولى قضاياه حول المادة وكنهها.

وحول التعريفات المتعاقبة للمادة ، يقول (استوالد): «المادة صورة من الطاقة فحسب». ويقول ليبون: «المادة صورة مختلفة من الطاقة»، ثم يضيف متوسعاً: إن عناصر الذرات التي تنحل تفنى تماماً ، فهي تفقد كل صفة للمادة بما في ذلك الثقل، وهو أكثر صفاتها أساساً، ذلك أن الميزان يعجز عن وزنها، ولا شيء يستطيع أن يعيدها إلى حالة المادة ، فقد اختفت في عظمة الأثير. والحرارة والكهرباء والضوء تمثل آخر مراحل المادة قبل اختفائها في الأثير (١). ولكن ما الأثير وتحت أي الحواس يقع؟ لا أحد يعرف ، بل إن بعض العلماء غير الماديين يزيد الموضوع تعقيداً عند تعريفه للأثير ، حين يقول: «ليس الأثير نوعاً من المادة ، فهو غير مادي»(٢).

ويتوسع الأستاذ عباس محمود العقاد ، فيقول: «وحدثت في السنوات الخمس الأخيرة من القرن التاسع عشر حوادث علمية غيرت كل صورة من صور المادة عرفها الأقدمون. فقد عرف الكيميائيون قبل ذلك: أن عناصر المادة أكثر من أربعة، وأنها ليست محصورة في النار والتراب والهواء والماء ، وعرفوا: أن ذرة الهيدروجين أخف العناصر ، ليست هي أصغر جسم من أجسام المادة ينتهي إليه التقدير.

عرفوا: الكهرب الذي تحسب ذرة الهيدروجين جبلاً ضخماً بالقياس إليه ، ثم تقدموا لمعرفة الكهرب والذرة حتى أفلتت المادة كلها من أيديهم ولم يبق منها غير حسبة رياضية!

---

١) عبدالحليم خفاجي: (حوار مع الشيوعيين في أقبية السجون)، دار القلم ، الكويت ، ١٣٩٤هـ، صفحة ١٠١.

٢) المصدر السابق ، صفحة ١٠٢.

حسبة رياضية ، كانوا يحسبونها مثلاً في الدقة والضبط والعصمة من الخلل، فإذا هي في النهاية حسبة لايضبطها الحساب إلا على وجه التقريب. أفلت من المادة كل شيء ثابت أو كانوا يحسبونه مضرب المثل في الثبوت والحقيقة!

فاللون من الشعاع ، والشعاع هزات في الأثير.

والوزن جاذبية ، والجاذبية فرض من الفروض.

والجرم نفسه متوقف على الشحنة الكهربائية ، وعلى سرعة الجسم في الحركة ونصيبه من الحرارة.

والحرارة ماهي ؟ حركة!

والحركة في أي شيء؟ في الأثير!

والأثير ماهو؟ فضاء أو كالفضاء ، وكل وصف أطلقته على الفضاء ، فهو بعد ذلك مطابق لأوصاف الأثير.

حتى الصلابة التي تصدم الحس ، أصبحت درجة من درجات القوة تقاس بالحساب ، ويعلم الحاسب أنه حساب قابل للخطأ والاختلال.

فهذه الصخرة القوية صلبة جامدة ، يضربها الضارب بيده ، فيقول: نعم. هذه هي الحقيقة التي لامراء فيها!

فماذا لو كانت يده أقوى ألف مرة أو ألف ألف مرة من يد الإنسان القوي بالعضل والعصب؟

إن حقيقة الصخر ، تفقد تحت يده برهانا فلا يحسه ، أو يحسه ولا يتحدث عنه كما يتحدث عن الحقائق التي تصدم المنكرين!

وتقدم العلم بالكهرب والذرة مرة أخرى ، فإذا المادة كلها كهارب وذرات ، وإذا بالذرات تنفلق فتنطلق شعاعاً كشعاع النور.

هل هذا الشعاع موجات؟ هل هو جزيئات؟

قل هذا أو قل ذاك ، فهذا وذلك في ميزان «التجربة» سواء.

وعاد العلماء التجريبيون إلى القوانين الطبيعية التي تحكم الحرارة والحركه والضوء وكل ما في عالم المادة من كهارب وذرات ، فوجدوا لها قانوناً

واحداً ، وهو الخطأ والاحتمال.

أما القائمون بهذه التجربة ، فقد كانوا ثلاثة من أقطاب العلوم الطبيعية في مطلع القرن العشرين.

كانوا ثلاثة من الأقطاب العالميين بأكثر من معنى واحد من معاني العالمية، لأن أحدهم «ماكس بلانك» بولوني ، والثاني «ورنر هيزنبرج» ألماني، والثالث «أروين شرودنجر» نمسوي ، والأولان منهم صاحبا جائزة نوبل في العلوم الطبيعية عن سنة ١٩١٨م وعن سنة ١٩٣٢م ، والثالث مكمل النظريات التي اشتهر بها الأولان ، وحجة في مسائل الطبيعيات على العموم.

فالأستاذ بلانك ، هو صاحب نظرية المقدار أو الكوانتم ، وخلاصتها: أن الإشعاع قفزات لا تعرف القفزة التالية من القفزة الأولى إلا بالتقدير والترجيح ، وأن صحة التقدير ، لا تتفق إلا لأن أجزاء الكهارب تحسب بملايين ، فلا يظهر الخطأ فيها إلا بمقدار يسير.

والأستاذ هيزنبرج ، هو صاحب نظرية الخطأ أو الاحتمال في قوانين الطبيعة ، وخلاصة براهينه الكثيرة في هذا الباب ، أن الموضع والسرعة لكهرب معين لايمكن تحقيقهما في لحظة معينة على وجه اليقين ، وأن موقع الكهرب بعد ثانية يتراوح اختلافه على مدى أربعة سنتيمترات ، ثم يقل مدى هذا الخطأ في الثانية التي تليها ، وأن التجربتين في أية قاعدة من قواعد العلم الطبيعي لا تأتيان بنتيجة واحدة بالغاً مابلغ المجرب من الدقة ، وبالغاً مابلغ المعيار من الإتقان.

والأستاذ شرودنجر ، هو المجرب المحقق الذي أسفرت تجاربه كلها عن نتيجة واحدة تؤيد نظرية (أكسنر) ، وهي أن تقدير ما سيحدث تطبيقاً للقوانين المادية ، ممكن ، ولكنه ، غير محتوم ، وإذا دققنا في التعبير ، فليس هو بالاحتمال

الذي يوصف بأنه قريب ، ومن مقررات شرودنجر في محاضراته عن الحياة ومحاضراته عن العلم ومزاج الإنسان ، أن القوانين التي تنطبق على الذرات في الطبيعة لاتنطبق على ذرات البنية الحية ، وأن الصورة هي قوام المادة ، فلا يصح أن يقال: إن هذه الذرة الصغيرة من المادة هي نفسها التي رصدناها قبل لحظة ونرصدها بعد لحظة تالية. إذ ليس لهذه الذرات ذاتية ثابته تبقى في جميع هذه الأرصاد ، وكل مايثبت منها ، هو الشكل أو الصورة التي تتكرر في رصد بعد رصد بغير ذاتيه ثابتة.

هذه النظريات ، لم يشتهر بها العلماء الثلاثة ، (بلانك) و(هيزنبرج) و(شرودنجر) لأنهم ينفردون بتقريرها وتأييدها، فإنها نظريات عامة يقررها معهم علماء الطبيعة جميعاً ولا يخالفونهم في مبادئها، ولكنهم اشتهروا بالنظريات التي تدور على نقض القوانين الطبيعية.

فلا اختلاف على نقص القوانين الطبيعية ، أي على أخذها بالتقريب دون الضبط المحكم الذي يمتنع فيه الخطأ كل الامتناع ، وإنما الاختلاف على النتائج التي يرتبونها على هذه النظريات والملاحظات»(١).

وفي ظل التقدم الهائل الذي حققه العلم التجريبي في النصف الثاني من القرن الرابع عشر للهجرة ، تقدمت العلوم بالكهرب والذرة مرة أخرى ، فإذا المادة كلها كهارب وذرات. وإذا بالذرات تنفلق فتنطلق شعاعاً كشعاع النور. هل هذا الشعاع موجات؟ هل هو جزيئات؟ قل هذا ، أوقل ذاك. وهذا وذاك في ميدان التجربة سواء ، وعاد العلماء التجريبيون إلى القوانين الطبيعية التي تحكم الحركة والضوء وكل ما في عالم المادة من كهارب وذرات ، فوجدوا لها

١) عباس محمود العقاد : (عقائد المفكرين في القرن العشرين) مكتبة دار المعارف ، القاهرة ، صفحة ٤٢-٤٨.

قانوناً واحداً ، وهو الخطأ والاحتمال(١). وسقطت المزاعم التلفيقية التي ادعاها الماركسيون في تفسيرهم للوجود والتاريخ في ضوء دعواهم أسبقية المادة على الفكر ، وكل ما يدخل في نطاق الشعور والإدراكات أو الروح والغيب ، ويعقب الأستاذ عباس محمود العقاد على تناقضات المادية الماركسية وهي تدعي دراسة «التناقض» فيقول: «السذاجة في المادية الماركسية أظهر من سخافة الترقيع والتلفيق. لأنها تقوم على النظرة العامة السهلة التي كانت شائعة بين جمهور المتعالمين في القرن التاسع عشر ، ممن يستسهلون التحقيق والتفسير ويظنونهما شيئًا ملموساً قريباً من دق المائدة بالأيدي وخبط الأرض بالأقدام ، وهذه هي الحقيقة في رأيهم لا مايتوهمه الواهمون في أحاديث الغيب والخيال.

كان أحدهم ، ينكر تفسير الكون بالفكرة والحقائق الغيبية ، ويقول - وهو يدق بيده على المائده ويخبط بقدميه على الأرض -: هذه هي الحقيقه التي تفسر لنا كل شيء ، وليست تلك الفروض المغيبة وراء الواقع الملموس باليدين.

وعند هؤلاء ، أن المادة مفسرة بالبداهة ، ناطقه بالبداهة ، غنية بالبداهة عن كل تفسير وكل تعبير.

هذه ، هي المادة تحت يديك وقدميك وأمام عينيك ، فما حاجتها إلى التفسير والتعبير»؟(٢).

هذه ، هي النظرة الساذجة التي تمثل نظرة التفسير المادي للوجود ، وهي نظرة «كارل ماركس» في تفسير الكون وتفسير التاريخ وتفسير كل محتاج إلى

---

١) أليكونت دي نوي: (مصير الإنسان) ، ترجمة خليل الجر ، المنشورات العصرية ، بيروت عام ١٩٧٦ ، صفحة ١٦.

٢) عباس محمود العقاد: (الشيوعية والإنسانية في شريعة الإسلام)، نشر دار الهلال ، مصر عام ١٩٥٩م، صفحات ١١٠ ـ ١١٢.

تفسير ، إلا المادة نفسها ، فإنه لم يحاول قط أن يفسرها ويفسر حقيقتها في الحس أو في العقل أو في الخيال ، لأن تفسيرها في وهمه - أو في علمه - أن تضرب بيدك على المائدة فإذا هي هناك ، وأن تخبط بقدمك الأرض فتسمع «وجودها» ناطقاً صادقاً غنياً عن البيان. وسذاجة هذه النظرة لم تكن خفية في عصر «كارل ماركس» لوشاء أن يتأنى ولم يشأ أن يتعجل بحافز من الرغبة في تقرير مايوافق هواه.. ولكنها في عصره ربما كانت خفية على المتعجلين بادية لمن يؤثرون الأناة والروية أمام المجهول (١).

ولكن هذا المقتضي لجدلية المادة ، لم يتحقق كما هو مشاهد ، فما الجواب؟

يجيب لينين قائلاً: (إن المادية الجدلية تلح على الطابع التقريبي ، والنسبي لكل نظرية علمية تتعلق ببنية المادة وخواصها. إنها تلح على انعدام الحدود الفاصلة المطلقة في الطبيعة ، وعلى تحول المادة المتحركة من حالة إلى أخرى تبدو لنا متنافرة مع الحالة الأولى ، وهكذا دواليك..)(٢).

ثم يقول مؤكداً بعد قليل: «إن الآراء الصادرة عن (بوغدانوف) عام ١٨٩٩ بشأن (الماهية الثابتة للأشياء) وآراء (فالنتينوف) و (بوشكيفيتش)، بشأن الجوهر» الخ. هي ثمرات مماثلة للجهل بالجدلية، إن الشيء الثابت الوحيد من وجهة نظر (إنجلز) هو أنه في الذهن البشري (عندما يوجد ذهن بشري) ينعكس عالم خارجي موجود ومتطور بصورة مستقلة عن الذهن ، ولا يوجد بالنسبة (لماركس) و(إنجلز) أي «ثبات» آخر، وأي «ماهية أخرى» وأي «جوهر مطلق» آخر بالمعنى الذي توصف به هذه المفاهيم من قبل الفلسفة الأستاذية الجوفاء. وإذا كان عمق هذه المعرفة بالأمس ، لا يتجاوز الذرة ولا يتجاوز في أيامنا هذه الكهرب أو الأثير، فإن المادية الجدلية تلح على الطابع العابر والنسبي والتقريبي لكل هذه

---

١) دكتور محمد البهي: (تهافت الفكر المادي التاريخي بين النظر والتطبيق) دار الفكر ، بيروت ، عام ١٩٦٨ ، طبعة ثالثه ، ص ١٥٣.

٢) المادية والمذهب التجريبي النقدي ، مرجع سابق ، ص ٢٦١

المعالم لمعرفة الطبيعة المكتسبة بفضل العلم البشري المتطور»(١).

هذا هو كل الجواب على المشكلة المطروحة..

الجواب ، أنه لا يوجد بالنسبة لماركس وإنجلز وأشياعهما ، شيء اسمه: جوهر ، أو ماهية ، أو أي شيء ثابت يستوجب فصل نوع من أنواع المادة عن الأخرى مما تقول به الفلسفة الجوفاء.. إنما الشيء الوحيد الموجود ، هو عالم خارجي متطور.

فهل يزيل هذا الكلام شيئًا من الإشكال ؟.. وهل يذيب هذا الكلام وأضعافه شيئًا من الفوارق الذاتية القائمة بين أجناس المادة وأنواعها الكثيرة ، هذه الأجناس التي ركبت رأسها (منذ أقدم العصور) في عناد منقطع النظير ضد الخضوع لجدلية التطور في كل شيء. إن انحصار ظاهرات كل نوع من أنواع المادة ضمن نطاق لا تتعداه ، شيء واضح وملموس ، وهو الأمر الذي يدعو الماركسيين إلى تسميتها في كثير من الأحيان بالخواص. وهذا مايجعلنا على يقين بأنها ـ وهي تمارس حركتها الدائبة ـ محصورة في قبضة لا يمكن أن تتجاوزها. هذه القبضة المحكمة ، هي التي تمنع ظاهرات المواد وخواصها المتنوعة المختلفة أن تندلق إلى بعضها فتتمازج ، فتتشابك ، فتتحد. هذه القبضة موجودة بحكم أثرها الواضح ، سواء آمنا بها أو لم نؤمن ، فبماذا نسميها؟ لقد سماها الفلاسفة من قبل بالماهية والجوهر. فليسمها الماديون الجدليون بما يشاءون ، أو فلينكروا الماهية والجوهر الثابت ماطاب لهم الإنكار ، فإن القبضة الممسكة موجودة على كل حال ، لم يستطع رحى الجدلية أن يسحقها في يوم من الأيام.

---

١) المرجع السابق: ص ٢٦١ و ٢٦٢. ولكن انظر كيف يناقض لينين نفسه إذ يقول في دفاتره الفلسفية: «بالمعنى الحقيقي ، الديالكتيك ، هو دراسة التناقض في جوهر الأشياء عينه. ليست الظاهرات وحدها حركة انتقالية متحركة مرنة.. بل هذا كله صحيح أيضاً في جوهر الأشياء (١٣/٢) هناك تلح المادية الجدلية على الطابع النسبي وهنا تلح الحقيقة.. على الجوهر ذاته الذي كان قبل قليل من مفاهيم الفلسفة الأستاذية الخرقاء.

وهكذا ، ينجلي لنا مدى تغير الحركة وتذبذب الصفات التي تتميز بها المادة، بحيث يستحيل أن تكون أصلاً أو سابقة على الفكر أو فاعلة فيه فعل خلق وإنشاء من العدم ، وليست هي إلاصورة من الطاقة تفقد أكثر صفاتها وتتحلل وتفنى تماماً. وقد نجحت النظريات العلمية التي بدأت مع تفجير الذرة وظهور القوانين الطبعية التي تحكم الحرارة والحركة والضوء. في أن تقضى على كل أمل في ثبات المادة ، بل تأكد النقض الهائل في القوانين الطبعية نفسها ، فأصبحت احتمالية وتقريبية شأنها شأن النظريات الإنسانية. ومع ماحاولته الماركسية من اعتراف بالنسبية والتقريبية والخطأ ، ومحاولاتها ترقيع الفتوق الكثيرة التي أبرزها علماء الطبيعة في نظرياتها ، فقد فشلت في كل ذلك وتداعت النظرية - علمياً - كما يتداعى البيت الآيل للسقوط ، لأنه لايملك قواعد حقيقية ، بل يقوم على قواعد هشة.

[٣] قدم العالم وحدوثه في المادية :

إن حجر الزاوية في الفلسفة المادية ـ كما سبق أن أشرنا ـ هو القول بأن المادة ، هي أول الموجودات وأقدمها. وقدمها عند الماديين ، قدم أزلي بغير بداية، ومن ثم فعلى ضوء عقيدة الماديين فهي بلا نهاية ، وهي مصدر كل هذا الوجود بما فيه: الروح والفكر والوعي والإدراك (١).

والمادة عند الماديين ، غير متناهية. وإذا ماذهبنا مع الماديين نتعرف على معتقدهم في قدم العالم وحدوثه ، فإنا سنقف على مقولتهم التي تقول:

لما كان المكان بلا نهاية ، وكان الزمان سرمدياً ، لانهاية ولا بداية له، اقتضى ذلك أن يكون العالم أيضاً ـ وهو هذا العالم المادي الذي لا يوجد سواه عندهم - منبسطاً في جميع الجهات بلا نهاية ، وممتداً خلال سائر الأزمان بلا أول ولاآخر، ولماذا ذلك؟ لأن المادة عند الماديين قديمة أزلية ، وهي منذ فجر وجودها الذي لا فجر له عندهم تتحرك وتتطور ، فالذي يتوالد منها ، إنما هو أشكالها وظواهرها، أما هي ذاتها فتغوص إلى أغوار سرمدية لا أول لها. وما المكان والزمان إلا الشكلان الأساسيان لكل الوجود (٢). وإذا ماجوبهوا من قبل المخالفين لهم: وما الدليل على ماتذهبون إليه؟ أجابوا بدليلين دحضهما العلم الحديث.

فأما دليلهم الأول ، فهو أن: المكان لا نهاية له ولا حدود ، والزمان سرمدي لا أول له ولا نهاية ، لذا كان العالم أيضاً مثل المكان والزمان سرمدياً لا أول له ولا نهاية له (٣).

وأما الدليل الثاني عند الماديين الماركسيين ، فهو قولهم: إن كوكبنا الأرضي ليس سوى حبة رمل صغيرة في المحيط الكوني الذي لاشواطيء له،

---

١) لينين: (المادية والمذهب والتجريبي النقدي)، مرجع سابق ، صفحة ٤٣.

٢) لينين: (الدفاتر الفلسفية)، ج١/٢٨.

٣) موجز المادية الديالكتيكية ، مرجع سابق، صفحة ٥١.

والوحدة القياسية التي تؤخذ لقياس الكون ليست الكيلومتر، وإنما يسمى بالسنة الضوئية. ويدرس علماء الفلك النجوم التي تبعد عنا مسافة مليار سنة ضوئية وأكثر، وهذا يعني أن الصاروخ الذي يسير بسرعة ٥٠ ألف كيلومتر في الساعة، لا يصل إلى هناك إلا بعد آلاف وآلاف الملايين من السنين. فإذا كان العالم بهذا الاتساع الكبير، فذلك يعني أن الكون ليس له حد أو نهاية أو تخوم(١).

كما أنهم يضيفون زعماً ثالثاً إذا ما وجدوا أنهم أمام مخاطر دحض مقولاتهم ومزاعمهم، فيقولون: إنه لو قدر أن لهذا الوجود ابتداء، لكان معنى ذلك هدم الديالكتيك الفلسفي(٢).

كما أنهم يقولون: لو قدر أن لهذا الوجود ابتداء لوجدنا أنفسنا نقول بضرورة وجود الخالق الذي يجب (من وجهة نظرهم) عدم صرف الفكر إليه سلفاً - تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً.

وإذا ماذهبنا نناقش مزاعمهم في الحكم على كل من الزمان والمكان بالسرمدية واللانهائية ثم الحكم على الكون - نتيجة لذلك - بالسرمدية واللانهائية أيضاً، أي تبعاً للزمان والمكان، فإن سؤالاً بسيطاً يطرحه العقل الفطري والعقل العلمي معاً: كيف يصح من شأنه أن يجعل وضع المادة تابعاً لوضع الزمان، مع الإلحاح في الوقت ذاته بأن كلاً من الزمان والمكان، ليسا إلا شكلين للمادة المتحركة؟ (٣).

إذا كان حقاً أن الزمان والمكان، ليسا إلا شكلين لوجود المادة، فذلك يقتضي أن يكون كل من الزمان والمكان، هو التابع للمادة وليس العكس. فإذا كانت المادة سرمدية لانهائية، كان كل من الزمان والمكان سرمدياً لانهائياً مثلها. وإذا كانت حادثة محدودة، كان كل منهما مثلها حادثاً محدوداً، ذلك لأن شكل الشيء سيكون ألبتة تابعاً له، وعندئذ لابد من البحث عن دليل آخر - غير الزمان والمكان - يوضح لنا هل الوجود المادي سرمدي أم حادث، ولامتناه أم محدود؟

---

١) موجز المادية الديالكتيكية، صفحة ٥١.

٢) لينين: (المادية والمذهب التجريبي النقدي)، صفحة ١٧١.

٣) إنجلز: (انتي دوهرنغ)، مرجع سابق، صفحة ٦٦.

ويمكن الرجوع إلى: ل.ع كورسانوف: (ماهو الديالكتيك)، مرجع سابق، صفحة ٢٢.

ولكن العجيب ، أن أقطاب الجدلية المادية في الوقت الذي يصرون فيه على أن الزمان والمكان ليسا إلا شكلين لوجود المادة ، يستدلون على قدم المادة بما ثبت لهم من سرمدية الزمان ولانهائية المكان.

وإذا كان حقاً ، أن الزمان والمكان ، ليسا إلا شكلين لوجود المادة ، فهذا يعني أن الشكل لا يمكن أن يتحقق له وجود إلا بمضمونه وأرضيته. فحيثما وجد المضمون الذي هو المادة ، وجد الشكل الذي هو زمانها ومكانها ، وحيثما فقد المضمون ، أي المادية فقد شكلها ، أي الزمان والمكان. وذلك لأن الشكل لا يقوم إلا بمضمونه ، وهذا شيء معروف لكل متأمل عاقل ، لكنه يبدو - والله أعلم - أنه غائب عن أساطين الفلسفة المادية ومعلميها. لكن المدرسة المادية الماركسية تأبى إلا المكابرة، فإنجلز كما هو معروف عنه في قلب المعايير وإغفال البداهة فيما يعرضه من أفكار ، يقول: (ولما كان الزمان مختلفاً عن التبدل ، لما كان مستقلاً عنه ، فإنه يمكن ، لهذا السبب بالضبط ، أن نقيسه بالتغير ، لأن القياس يتطلب دائماً شيئًا مختلفاً عن الشيء المطلوب قياسه. وأن الزمان الذي لا تحدث فيه أية تغيرات ملموسة لأبعد مايكون عن عدم كونه زماناً ، إنه بالأحرى الزمان المحض ، غير المتأثر بأية خلائط غريبة ، يعني أنه الزمان الحقيقي ، الزمان بحد ذاته. وفي الحقيقة ، أننا إذا شئنا أن ندرك فكرة الزمان في كل نقاوتها ، خالصة من سائر الأخلاط الغريبة والداخلية ، فإننا ملزمون بأن نضع جانباً ، باعتبارها لامكان لها هنا ، سائر الأحداث المتنوعة التي تجري بصورة متوافقة ، أو الواحد تلو الآخر في الزمان ، فنشكل على هذا الغرار فكرة زمان لا يجري فيه شيء ، وبالتالي فإننا حين نفعل ذلك ، لا نعرف مفهوم الزمان في فكرة الوجود العامة، بل نتوصل بذلك للمرة الأولى إلى المفهوم الخالص عن الزمان(١).

والبداهة التي يرد بها الفكر الإسلامي على هذا التناقض ، هي إما أن يكون الزمان شكلاً من أشكال وجود المادة وحركتها ، كما يردد كل الماركسيين ، فهو إذاً لا بد أن يكون ظلاً ظليلاً للمادة ، يوجد حيث توجد ، ويزول حيث تزول ،

---

١) إنجلز: (انتي دوهرنغ) ، مرجع سابق ، صفحة ٦٦.

وينهار عندئذ كل هذا الكلام الذي يقوله إنجلز ، كما ينهار معه الاستدلال على سرمدية المادية بسرمدية زمانها ، ولا بد عندئذ من البحث عن دليل آخر على صحة دعوى سرمدية المادية.

وإما أن يكون الزمان ، كما يقول إنجلز ، شيئًا موضوعياً ، ذا وجود مستقل عن المادة وتغيراتها ، يتجلى في وجوده المشرق الصافي ، بعيداً عن المادة وأطوارها وأحوالها ، فهو عندئذ ليس كما يقولون: إنه ليس إلا شكلاً لوجود المادة. ثم إنه في سرمديته المزعومة هذه لا يمكن أن يكون دليلاً على سرمدية المادة. كيف وقد كشف لنا إنجلز ببيانه الصارم : أنه لاعلاقة لزومية في الوجود بين جوهر الزمان ، الذي يتجلى بمفهومه المشرق الصافي عن الأغيار ووجود المادة المتحركة المتغيرة(١).

بل إن أحداً منا لا يعلم كم مضى على (جوهر الزمان هذا) وهو في نقائه عن الخلائط الغريبة ، حتى ظهرت المادة إلى الوجود ، فاقتحمت نقاءه وملأت إشراقه بالأخلاط والكدورات الدخيلة.

وبتعبير آخر ، نقول: إذا كان للزمان هذا الوجود الصافي الذي يصفه إنجلز، فإنه ولاريب ، من نوع ذلك الوجود المطلق الذي يتحدث عنه هيجل. فإذا سلمنا بعد ذلك أن الزمان - في الوقت ذاته - شكل لوجود المادة ، فمعنى ذلك أن المادة كلها لا تنبثق إلا عن فكرة الزمان هذا ، ويؤول هذا الكلام إذن إلى أن المادة بأشكالها وأنواعها المختلفة ، إنما انبثقت عن الفكر والوعي. وهل هذه إلاّ قمة ماينكره الماركسيون؟

وإذا ماسألنا عن الزمان والمكان ؟ فإن الجواب الذي ينأى بنا عن

---

١) محمد سعيد رمضان البوطي: (نقض أوهام المادية الجدلية)، نشر دمشق، دار الفكر ، عام ١٩٧٥ ، طبعة ثالثة ، صفحة ١١٩.

المتاهات الفلسفية : أن الزمان ، هو البعد الذي يرصد الحركة ، والمكان ، هو البعد الذي يضبط الجسم. فأما البعد الزماني ، فذو طرفين: أحدهما ، يغوص في الماضي ، والثاني ، يمضي نحو المستقبل. وأما البعد المكاني (ويقصد بالمكان هنا المكان الفراغي) فذو ستة أطراف نتيجة ثلاثة اتجاهات: العمق والطول والعرض ، إذاً لكل من هذه الاتجاهات الثلاثة طرفان اثنان.

وماهو البعد؟ إنه ليس أكثر من الامتداد ، فهو بالنسبة لحركة المادة امتداد زماني يتسم بنوع من الاستمرار والبقاء ، وبالنسبه للجسم امتداد مكاني يتكامل بلحظة واحدة. وهل يتصور عاقل أنه يمكن أن يوضع في الذهن الإنساني - ماعدا ذهن الماديين طبعاً - أن لهذا الامتداد أي معنى أو صورة للبعد أو الامتداد ، ما لم يتصور أن هذا الامتداد ممتد؟.. وهذا الممتد ماذا عسى أن يكون سوى مادة تتسم بالبقاء أو تتسم بالجهة ، وهي لا بد أن تتسم بهما معاً.

إذن ، فالبقاء لاوجود له إلا بوجود ما هو باق ، والجهة لا وجود لها إلا ضمن وجود جسم. ومن هنا صح لنا أن نقرر : بأن كلاً من الزمان والمكان ، لا وجود له إلا بما يشغله.

وخلاصة ما نود أن ننتهي إليه ، أن الوجود المزعوم للزمن السرمدي الصافي عن الأخلاط والأغيار ، لم يستطع أن يوجد في مجال اللاشيء شيئا يتميز عنه بإمكانية الفصل والطرح ، فهو ليس في حقيقته إلا وجود ألفاظ منمقة نطق بها إنجلز وأشياعه. ولن تكون هذه الألفاظ المنمقة إلا تعبيراً عن اللاشيء في أدق معانيه ، وإلا فليوضحوا ، في حصيلة رياضية واضحة ، أي شيء زاده وجود هذا الزمان المزعوم على اللاشيء المعروف؟ (١).

---

١) البوطي ، المصدر السابق ، صفحة ١١٩ - ١٢١.

[٤] فساد القول بوحدة الأضداد :

القول بوحدة الأضداد في عناصر الوجود وحركة الأشياء ، من أهم ركائز الفلسفة المادية الثلاث ، التي تناولتها مقولات الماديين بالتفصيل.

وقد سبق لنا الإشارة - ونحن نتناول دراسة هذا القانون المادي الذي يعتقد الماديون أنه يعد المحرك الأول في بنية المادة - إلى أن هذا القانون يقرر اعتبارين اثنين:

أولهما: الاعتقاد ، بأن وجود الأضداد في وحدة ذاتية ، إنما هو ضمن المادة وأجزاء المادة.

الثاني: الاعتقاد ، بأن تصارع الأضداد فيما بينهما ، هو الذي يسير المادة نحو نهجها في الفكر المادي ، وهو التطور من كيفية بدائية بسيطة إلى كيفية أخرى أشد تعقيداً ، وهكذا إلى ما لانهاية.

ويهمني: أن أقرر أن فساد القول بوحدة الأضداد في الفكر المادي الماركسي ، يرتكز على اعتبارات عديدة ، منها:

أن القول بصراع الأضداد والنقائض ليس كشفاً علمياً وقف عليه الماديون الماركسيون قبل سواهم ، كما أن مقولتهم في صراع الأضداد تنطوي على جهل بالعلم المادي الذي يقولون به (١).

فأرسطو مثلاً: يرى أن هناك صراعاً بين الأضداد ، لكن هذا الصراع بين الأضداد الخارجية(٢). ومع ذلك فقد أقام فلسفته على مبدأ عدم التناقض(٣).

---

١) محمد باقر الصدر: (فلسفتنا) ط٥ ، دار الفكر ، بيروت ، عام ١٣٩٤هـ ، صفحة ٢٤٠.

٢) د. أميرة حلمي مطر: (الفلسفة اليونانية ـ تاريخها ومشكلاتها) دار المعارف، مصر ، عام ١٩٨٨م، صفحة ٢٨٦.

٣) محمد باقر الصدر: (فلسفتنا) ، مرجع سابق ، صفحة ٤٢١.

وأما قولنا: بأن مقولة الماديين فيما أسموه وحدة الصراع بين أضداد تنطوي على جهل بالعلم ، حتى بالعلم المادي؛ فهو بسبب المصادر المادية التي وقعت عليها أبصارنا ، وتلك التي ردت عليهم ولم يستطيعوا الرد عليها: فإن القسم الأول منها ، أعني المصادر المادية التي لم تبرهن ولابدليل واحد على صحة مايقولون به ، بل الذي يثبته العلم كل يوم ، أن الحركة صفة للمادة ، والحركة دليل على التغير والانتقال من حال إلى حال ، وهذا يتنافى مع الأزلية التي يقولون بها للمادة ، لأن كل متغير حادث وأطوار المادة حتى بفعل التناقض الذي يقولون ، يدل على حدوثها ، والحادث لا بد أن تسبقه إرادة تقرر حدوثه.

وإذا ماوقفنا على مايقول به الماديون من براهين للتدليل الواهي على وحدة التضاد المزعومة ، رأينا العجب العجاب في تهافت الفكر المادي.

تطرح الفلسفة المادية أمثلة على ماتقول به من براهين التضاد ، منها: الاستشهاد بالجسم الحي ، ومنها مقدرة الإنسان على المعرفة ، ومنها الحركة.

ففي المثال الأول ، راح إنجلز بمزاعمه المعروفة ، يقول: «وبالطريقة نفسها فإن كل كائن عضوي هو في كل برهةٍ ذاته وغيرُ ذاته ، فهو يتمثل في كل برهة المادة التي يتزود بها من الخارج ، ويتخلص من مواد أخرى. كما أن بعض خلايا بدنه تموت في كل برهة ، وخلايا أخرى تتكون من جديد ، وأن مادة بدنه لتجدد كلياً خلال فترة زمنية تطول أو تقصر ، وتحل محلها ذرات أخرى من المادة ، بحيث أن كل كائن عضوي يظل ، هو نفسه بصورة دائمة ، ومع ذلك فهو كائن آخر»(١).

وفي ضوء ما يقوله كبير من كهان المادية الجدلية: تطرح البداهة الفطرية قبل العلم وفنون الاستدلالات المنطقيه وغيرها السؤال الذي لا بد منه ، وهو: أين التناقض في المثال الذي ضربه؟ أي أين التناقض الحقيقي الموضوعي

---

١) بليخانوف: (القضايا الاساسية في الماركسية)، مترجم ، مرجع سابق ، دمشق عام ١٩٦٩م، صفحة ١٢.

الداخلي بين هاتين العمليتين - الموت والحياة - في الكائن الحي؟ وحين ينظر باحث إلى هاتين العمليتين - الموت والحياة في كل أنواع الكائن الحي - نجدهما غير متفقين في موضوع ؛ والبداهة العقلية التي لايعرفها أساطين الفكر المادي تقول: إن الموضوع الواحد هو أحد شروط التناقض. فكما هو معروف أن الكائن الحي في كل يوم يودع خلايا ميتة ويستقبل خلايا جديدة ، ولكن الخلية التي توجد في لحظة غير الخلية الميتة البالية. وبناء على ذلك فالكائن قائم ومستمر ، وذلك بالخلايا المتجددة التي لاتتعرض للموت والحياة في لحظة واحدة(١).

إن التناقض يحصل حين يستوعب الموت والحياة في لحظة واحدة جميع خلايا الكائن الحي ، وهذا لاتعرفه طبيعة الأشياء الحية أو واحد من البشر، فالكائن الحي لايحمل في كينونته إلا إمكان الموت ، وإمكان الموت لايناقض الحياة لاختلاف وحدة الزمان الذي هو من شروط التناقض ، وإنما الذي يناقض الحياة هو الموت نفسه. وهذا لايتحقق بحال من الأحوال(٢).

وفي سلسلة الضلال الفكري والخطل العقلي يواصل قطب من أقطاب المادية مزاعمه في التدليل على وحدة الأضداد ، فيقول إنجلز: «وكما رأينا بأن التناقض مثلاً بين قدرة الإنسان على المعرفة مقدرة متأصلة ولا محدودة ، وبين تحقيق هذه القدرة تحقيقاً فعلياً في البشر الذين هم مقيدون بظروفهم الخارجية في التقدم اللامتناهي، وبالنسبه لنا على الأقل ، وبحسب وجهة النظر العلمية»(٣).

وبهذا المثال الذي يسوقه إنجلز يبدو واضحاً وجلياً ، أن الماديين لايفهمون مبدأ عدم التناقض، ولايخدمهم هذا المثال الذي ضربه إنجلز في التدليل على التناقض. فإذا صح أن البشرية قادرة على اكتساب المعرفة الكاملة ، وأن كل فرد لا يستطيع لنفسه ذلك ، فهذا ليس دليلاً على التناقض ، وليس هذه ظاهرة

---

١) فرديريك إنجلس: (ديالكتيك الطبيعة) ، مرجع سابق ، دمشق ، عام ١٩٦٨ ، صفحة ٩٤.

٢) أحمد علي حبشي: (الدين والمادية الجدلية)، جامعة الملك عبدالعزيز ، كلية الشريعة عام ١٣٩٦هـ، صفحة٦٢.

٣) المصدر السابق ، صفحة ٦٣.

شاذة عن المفهوم البشري العادي كذلك.

فالتناقض كما يجب أن يفهم ، إنما يقوم بين النفي والإثبات فيما إذا تناولا موضوعاً واحداً في وقت وزمان واحد ، وهذا ما لا يحدث أبداً في الطبيعة ، أما إذا تناول الإثبات الإنسانية كاملة ، والنفي إنساناً بعينه فهذا ليس تناقضاً ، نظراً لاختلاف الموضوع ، وليس كما ظهر لإنجلز أنه تناقض حقيقي(١).

وأما المثال الثالث الذي يسوقه الماديون للتدليل على وحدة صراع الأضداد ، فهو ما ذهب إليه واحد من أقطاب المادية المتأخرين ، وهو: (ماو تسي تونغ) الذي ذهب يقول عن تناقض الحركة: «لقضية عموم التناقض أو الوجود المطلق ، معنى مزدوج. الأول: هو أن التناقض قائم في عملية تطور كافة الأشياء. والثاني ، هو أنه في عملية تطور كل شيء تقوم حركة الأضداد من البداية حتى النهاية. يقول إنجلز: إن الحركة نفسها تناقض(٢).

والرد على هذا الزعم ، هو أن كل حركة ، وكل درجة من درجات التطور تنطوي على جانبين: إثبات بالفعل ، ونفي بالقوة (إنهما غير متناقضين لاختلاف الزمان كما هو معروف بداهة). فالرجل مثلاً يمر بأطوار كثيرة: من نطفة ، إلى علقة، إلى جنين ، إلى طفل ، إلى مراهق ، وشاب .. وهكذا .. فهو في كل مرحلة من مراحل تطوره يتصف بأمرين هما : الفعل والقوة ، أو الإمكان. فهو في حالة تكوينه جنيناً فهو جنين بالفعل ، وطفل بالقوة أو الإمكان ، أي يمكن أن يكون طفلاً، والطفل هو طفل بالفعل ، ومراهق بالقوة والإمكان ، وهكذا دواليك ، إلى آخر مراحل التطور، وعلى ذلك فقد اجتمع في الطفل صفة الجنين وإمكان الطفولة ، لا

---

١) أحمد علي حبشي: (الدين والمادية الجدلية)، مرجع سابق ، صفحة ٦٣.

٢) المصدر السابق ، صفحة ٦٤

ويمكن الرجوع للتوسع إلى: محمد البهي: (تهافت الفكر المادي والتاريخي بين النظر والتطبيق)، دار الفكر ، صفحات ٤١ ـ ٤٣.

وموريس دوكين في: (المادة وضد المادة) ترجمة رمسيس شحاته ، دار المعارف ، مصر ، عام ١٩٦٨م ، صفحات ٨١ ـ ٨٣.

صفة الجنين والطفولة معاً. وإذا ما قيل للماديين: هل عندكم دليل على تناقض الحركة يخالف مبدأ عدم التناقض؟ هل يوجد في الطبيعة حركة توجد ولا توجد في آن واحد؟ وبمعنى آخر: هل يصح في عالم الأشياء أن يوجد النفي والإثبات لذات واحدة في زمن ومكان واحد كمثال للتطور؟

وإذا كان المنطق والبداهة يقفان في وجه المقولات المادية التي يدللون بها على التضاد والتناقض في الأشياء، فما الذي يقوله العلم في هذا المجال؟ ذلك ماسيتبين معنا في الفقرة التالية.

[٥] سقوط قانون التناقض الماركسي :

كثيراً ما زعم الماديون ، أن ماعدا (المادية) من أفكار ومعتقدات ، لا يقوم على العلم ولا يستند إليه ، ويريدون بذلك العلم الطبيعي الذي تتحقق من خلاله مقولاتهم في عمل المادة في صنع الأفكار والمدركات ، وفي تطور الحياة واستمرارها بفعل التناقض. وكان الماديون حتى عهد قريب ، يتهمون من عاداهم (بالجهل) ، وإذا ما ذهب عالم أو باحث غير مادي المذهب والمعتقد يناقش أفكارهم ، قالوا: إنك غير علمي ، لا تخضع أفكارك لمعطيات المادة ومقرراتها. وفي ظل ذلك الزعم الفاسد ومجاراة للخصم في فساد استدلاله ، حتى يثبت له فساد مقولته ، وحتى نبرهن على أن صراع الأضداد خطأ من وجهة النظر العلمية البحته نقول:

إن ظواهر الوجود بالبراهين والقوانين الثابتة للحركة والحياة تقول: إن الوجود قائم على التوزان الناتج من الحركة حول محور ثابت. فالتوازن هو الأصل ، ويحدث الصراع عند الإخلال بهذا التوازن. وقد نسي الماركسيون المحدثون أن كارل ماركس حين وضع أفكاره ، أي حين طبق قوانين هيجل في الجدل على المادة ، كان ذلك منذ أكثر من قرن من الزمان ، ولم تكن المادة معروفة وقتها تماماً ، إذ كان العلماء القدامى على عهد هيجل وماركس وإنجلز يعتقدون أن الطبيعة مركبة من ٩٢ عنصراً ، وأن كل عنصر مكون من جزيئات هي [الذرات] ، وكانت الذرة معتبرة وحدة الكون كله ، وإن كانت غير معروفة إلا بخواصها ، سمح هذا التعدد واختلاف تأثير مواد بعضها ببعض بأن يقال: إن ثمة تناقضاً في الطبيعة أو المادة.

وفي النصف الثاني من القرن العشرين صار طلاب المدارس الأولية يدركون من العلم ما لم يدركه (ماركس) وكل من سبقوه على دربه ، وقد أصبح بدهياً أن يعرف طلاب العلم أن الذرة مركبة من نواة يحيط بها عدد من (الإلكترونات) ، وهي (كهارب) ذات شحنة سالبة تتحرك بسرعة هائلة، وأن النواة تتكون من (بروتونات). و(نيوترونات) و(البروتونات) كهارب ذات شحنة موجبة،

و(النيوترونات) متعادلة ، وقوام النيوترون ، هو بروتون وإلكترون ملتصقان. كما عرف طلاب العلم ، أن الاختلاف في الظواهر التي نراها في المادة وتركيباتها راجع إلى خلاف في عدد ترتيب الإلكترونات في ذرات تلك المواد. فالذرة التي تحوي إلكتروناً واحداً مادتها ، هي: إيدروجين، وإذا كانت تحوي ٩٢ فهي يورانيوم ، وإذا كانت تحوي ٣٦ فهي حديد(١).

وثمة حقيقة لم يكن يعرفها ماركس ، وهي أن عدد الإلكترونات في أي ذرة يساوي تماماً عدد البروتونات ، أي أن الشحنة السالبة في أية ذرة تتساوي تماماً مع الشحنة الموجبة(٢).

ولذلك ، فالذرة من أية مادة في حالتها العادية ، وحدة متزنة ، خالية من التناقض الداخلي والصراع. وقد كان المفهوم السائد عن الشحنات الكهربائية أنها تتجاذب إذا كانت من أنواع مختلفة ، وتتنافر إن كانت من نوع واحد ، فمثلاً الشحنة السالبة مع الموجبة تتجاذب ، والشحنة الموجبة مع الموجبة والسالبة مع السالبة تتنافر. إلى أن أثبت العلم في الوقت الحاضر أن هناك مسافة يبطل عندها هذا القانون ، وهو جزء من ثلاثين مليون من السنتيمتر ، وهو ما يعادل قطر أكبر ذرة ، وبذلك ثبت أن ليس داخل الذرة تناقض(٣).

وفي تقرير هذه الحقائق العلمية وتأكيدها يقول (موريس دوكين): «ولقد سادت الذرات والحتمية طوال القرن التاسع عشر كله مجال العلم ... لقد حسبنا الأعداد المنتسبة للعناصر ، وحصلنا على تفسير لخواص الغازات بافتراض تكوينها من جسيمات دائبة الحركة تامة المرونة ، ورغم وصولنا إلى تقدير قطرة الذرة (١٠/٨ سم) لم نحاول بناء نموذج لها»(٤). ويقول (موريس دوكين) في موضع آخر: في المركز شحنة موجبة يتركز فيها مجموع الكتلة تقريباً ، إنها النواة ، لقد

---

١) مارتين مان : (الذرة ومنافعها السلمية)، ترجمة الدكتور عبدالحميد أمين ، عالم الكتب للنشر ، القاهرة، عام ١٩٦١ ، صفحة ١٥ - ١٦.

٢) موريس دوكين: (المادة وضد المادة)، مرجع سابق ، صفحة ١٧.

٣) المصدر السابق ، صفحة ٨.

٤) المصدر السابق ، صفحة ١٤.

أمكن تقدير نصف قطرها من التجارب السابقة فوجد أنه يبلغ ٨/١٠ سم. وعلى ذلك تكون النواة التي تتمركز فيها الشحنة الموجبة للذرة أصغر ١٠٠/٠٠٠ مرة من الذرة. وهذا الفضاء الضخم الذي يغلف النواة يحتوي على الشحنات السالبة ، تلك الإلكترونات الكوكبية التي تدور حول النواة بسرعات كبيرة نوعاً ما ، والتي يكون عددها بحيث يجعل النواة متعادلة كهربائياً»(١).

والماديون ، كانوا يستندون ضمناً إلى قانون (نيوتن) الذي جعل من القصور الذاتي نقيضاً متصارعاً مع الجاذبية ، فأخذ الماديون هذه الناحية واعتبروا أن كل شيء فيه قوة جذب وقوة طرد ، وبذلك يجمع في باطنه نقيضين. ولكن قوانين نيوتن قد تعدلت بنظرية أنشتين (النسبية) حين أثبتت أن الجاذبية ليست قوة ، والفكرة التي تقول: إن كل جسمين ماديين يتجاذبان فكرة خاطئة مخطئة مخالفة للحقيقة في تصوير الحركة ، لأن الجاذبية لم تعد نقيض القصور ، لأنهما وحدة ، واحدة ومما يجدر بنا أن نشير إليه ، أن العلماء كانوا يعتقدون أن الطبيعة قائمة على عنصرين هامين ، هما : الطاقة والمادة. واعتبروا المادة شيئاً جامداً محسوساً سموه الكتلة ، واعتبروا الطاقه شيئاً نشيطاً بدون كتلة. وبذلك أصبح السكون نقيض الحركة ، والمادة نقيض الطاقة. ثم أثبت العلم في العصر الحاضر وحدة الطاقة والمادة ، وأنها - المادة - ليست إلا طاقة مركزة ، وأن الطاقة عبارة عن مادة تسير بسرعة الضوء.

وبذلك زال ما كنا نتصوره على أنه تناقض باكتشاف نظرية: (اينشتين) في الطاقة التي تقول: «الطاقة تساوي الكتلة ضرب مربع سرعة الضوء». وقد كانت المادة الخفيفة تعتبر نقيض المادة الثقيلة ، والسائل يعتبر نقيض الجامد، والأبيض يعتبر نقيض الأسود ، والحار نقيض البارد ، وما يطفىء النار نقيض ما يذكيها. ثم جاء العلم وأثبت أن المادة تتحول من السائل الجامد وبالعكس ، وأن نوع المادة يتحول إلى نوع ثان ، ولا يتطلب هذا أكثر من تعديل وترتيب عدد مكونات

---

١) المصدر السابق - صفحة ١٧.

الذرة من إلكترونات وبروتونات ، وقد أمكن بالفعل تحويل ذرات بعض العناصر إلى ذرات عناصر أخرى. وفي تقرير ذلك والتأكيد عليه ، يقول (موريس دوكين): «ولقد كان أهم نجاح تحقق في محاولة استكشاف النواة ، هو دون شك ما قام به «رزفورد» عام ١٩١٩م حيث قام بأول تحويل ذري(١). وما دام قد أثبت أن الذرة خالية من التناقض الداخلي ، فلم يعد من الممكن القول بأن حركة المادة جدلية ، ويكون هذا التصور الجدلي للمادة وهماً لا أساس له من الحقيقة ، ولم نعد بحاجة إلى الجدلية لتفسير تحول المادة من نوع إلى آخر ، اندماج الذرات ، ويتطلب ذلك وجود ذرتين تكون درجة تشبعهما مختلفة لتندمجا ، فتصبح الذرتان ذرة واحدة من نوع ثالث. ولا بد من هذا التأثير الخارجي ، أي تأثير ذرة على أخرى لتتم عملية التحول. وهذا لا يتفق مع قانون الجدل الذي يقوم على أساس التحول من الداخل ، ويقولون: إن الكون مليء بالقوانين المتباينة التي تحكم كل نوع ، وإن الأنواع قد اختلفت وتباعدت خصائصها وبدت غريبة بعضها عن بعض ، إلى حد أن إنجلز قال في كتابه «جدلية الطبيعة»: إن ثمة أشعة ضوء سوداء تكون نقيضة لأشعة الضوء البيضاء(٢).

وفي ضوء ذلك يمكن القول وبغير تجاوز: إن ماركس ، لم يكن يعبر عن الحقيقة العلمية عندما ذهب إلى أن كل شيء يتضمن صراعاً داخلياً ، وأن هذا الصراع بزعمه يقيم قواعد جدل الديالكتيك الذي يقولون به ، والذى على ضوئه قالوا ببناء فلسفات على أساس غير علمي ، ونسي الماديون في ذلك ، أن نقطة الانطلاق ، هي الذرة ، هي وحدة الطبيعة ، ليس فيها تناقض ولاصراع داخليين، وأن كل الأنواع ، قد تكونت نتيجة اندماج الذرات وتأثيرها في حركتها الدائمة، وأن ناتج هذا التأثير المتبادل ، هو التغاير الذي يدل على الحدوث. ومن ثم يدل الحدوث على أسبقية الفكر على المادة. وحسب المؤمنين ، أن الماديين لم يصمدوا أمام المقولات العلمية التي كشف عنها العصر ، واضطروا إلى أن يقولوا: يجب ألا يفهم هذا الأمر فهما مبالغاً في بساطته ، إن الصراع بين

---

١) المصدر السابق ، صفحة ٧١.

٢) عبدالحليم خفاجي: (حوار مع الشيوعيين في أقبية السجون)، مكتبة الفلاح ، الكويت ، طبعة ثالثة ، عام ١٣٩٩-١٩٧٩ ، صفحة ١٧٦.

الأضداد بمعناه الحرفي المباشر يحدث بصفة رئيسية في المجتمعات الإنسانية ، ولا يمكن على أي وجه أن نتحدث دائماً عن الصراع بمعناه الحرفي بالنسبة إلى العالم العضوي ، أما بالنسبة إلى الطبيعة غير العضوية ، فيجب أن يفهم هذا التعبير على وجه أقل حرفية. وهذا هو السبب الذي وضع من أجله لينين ذلك التعبير بين قوسين. إن هذا التمييز لازم لفهم الصراع للأضداد فهماً سليماً(١).

مما سبق يتضح : أن مقولات المادية بما سمي صراع الأضداد في الكون والأشياء لا تستقيم وحقائق العلم.

وفي تقرير ذلك والتدليل على فساد المقولة في «صراع الأضداد» ، يقول الدكتور عصمت سيف الدولة : «لقد قامت الجدلية المادية على فرضية لفظية ، هي: «الطبيعة الجدلية». وليس معنى ذلك ، أنه قد ثبت ذلك علمياً ، ولكنها - عند الماديين - ضرورة لتفسير حركة المادة غير المعروفة ، أو لعل هذا وضع تبرير تطبيق القوانين الهيجلية على المادة. ولسنا نرى مبرراً لتمسك الماديين بقانون الجدل بعد أن فسر العلم حركة المادة وأثبت فساد قوانين الجدل(٢). «لقد كان ماركس وإنجلز معذورين عندما قالا: إن المادة جدلية ، فقد كان الجهل بالحركة الداخلية للذرة يسمح لهما بهذا الافتراض الذي يسهل لهما تبني القوانين التي وضعها هيجل ... أما أن يقول واحد الآن ذلك ، فهو أمر لا يدل إلا على أنه كان نائماً ، وقد آن الأوان ليستيقظ النيام ولو حتى على هدير الصواريخ في عهد الذرة»(٣).... ثم يستطرد عصمت سيف الدولة ، ويقول: «لقد جاءنا دليل اليقظة من بلد الذرة والصواريخ ولننظر ما يقول مؤلفو أسس الماركسية - اللينينية ، إنهم يقولون: إن المادة في عالم المرئيات وعالم غير المرئيات الذري لا يحركها ولا

---

١) د. عصمت سيف الدولة: (نظرية الثورة العربية الأسس) ج١/١٢٠/١٢٢ دار المسيرة ، بيروت ، عام ١٩٧٩م.

٢) أسس الماركسية اللينينية ، مرجع سابق ، صفحة ١٠٢.

٣) يوسف كمال: (مستقبل الحضارة بين العلمانية والشيوعية والإسلام) ، القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب طبعة أولى عام ١٩٨٠ ، صفحة ٤٠.

يحدد مستقبلها التناقض الجدلي في ذاتها. أي أن المادة في العالمين غير جدلية. قالوا ذلك في الطبعة الأولى باللغة الإنجليزية من كتاب: أسس الماركسية اللينينية ، التي لا تحمل تاريخ نشر ، ص ٨١ - ٨٢ ، تحت عنوان الحتمية والعلم الحديث(١).

أما الطبعة الثانية من الكتاب سنة ١٩٦٣م وما تلاها من طبعات سنة ١٩٦٤م ، فقد جاء الحديث تحت نفس العنوان خلواً من العبارات التي وجدت في الطبعة الأولى أو من بديل لها في ص ٦٩ - ٧٠ وننقل عن الدكتور عصمت سيف الدولة نص عبارات الطبعة الأولى التي جاءت تحت عنوان :

أ - عالم المرئيات (الماكروكوزم).

ب - عالم غير المرئيات(٢).

أ) كان علم الطبيعة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، أي على عهد ماركس وإنجلز ، مقصوراً على دراسة عالم المرئيات ، أي عالم الأجسام الكبيرة نسبياً وجزئياتها ، مؤسساً بشكل رئيسى على ميكانيكا نيوتن تسوده الحتمية الميكانيكية ، وكان هذا ميزة له ، وهو في الوقت ذاته عيبه ، إنه يجعل من كل سبب سبباً ميكانيكياً. ومثال علاقة السببية الميكانيكية حركة كرة البلياردو عند دفعها بالعصا ... فقوة الاندفاع في الكرة مساوية للقوة المنقولة إليها من العصا ، والقول (باللاشيء) في الأثر يتجاوز السبب ، ويمثل نموذجاً للحتمية الميكانيكية.

وترتب على هذا: أننا إذا عرفنا حالة جسم أو - مجموعة - من الأجسام في أي وقت ، أمكننا عن طريق قوانين الميكانيكا التقليدية (ميكانيكا نيوتن) أن نحدد مقدماً حالتها في أي وقت في المستقبل ، وقد تأيد هذا المبدأ

---

١) (نظرية الثورة العربية الأسس) ، مرجع سابق ، صفحة ١٢٥.

٢) (نظرية الثورة العربية : الأسس) ، مرجع سابق ، صفحة ١٢٦.

أو تأكد بدراسة الحركة والتأثير الميكانيكي المتبادل في الأجرام السماوية ، وكذلك في الأجسام المرئية في الأرض والجزئيات. ففي عالم المرئيات تتميز حالة الجسم المتحرك بموقعه في المكان وسرعته في وقت معين ، ويمكن تحديد هذه الخصائص تحديداً دقيقاً ، وبمجرد معرفتها نستطيع أن نحدد بدون أي لبس أي ، في أي وقت في المستقبل على أساس قوانين الميكانيكا الكلاسيكية.

ب) أما في العالم غير المرئي ، فنظراً للمميزات الخاصة لظواهره، نجد أن حركة المادة فيه أكثر تعقيداً. ويبدو هذا على وجه خاص من أننا نستطيع أن نحدد بأية درجة مطلوبة من الدقة ، إما وضع الجسم وإما سرعته. ولكن قوانين الميكانيكا الكلاسيكية ، غير كافية عند تطبيقها في العالم غير المرئي ، إذ لا نستطيع بها أن نحدد مقدماً كل موضع وسرعة كل جسم غير مرئي. ومع ذلك فبمعرفة قوانين الميكانيكية الكوانطية: (أي قواعد الميكانيكا الخاصة بحركة غير المرئيات) يمكن تحديد وضعها المحتمل في أي وقت في المستقبل(١).

بهاتين الفقرتين كان مؤلفو «أسس الماركسية اللنينية» ، وعددهم (٣٩) عالماً قد استبعدوا الحركة على أساس قانون التناقض الجدلي من عالم المادة، مرئية أو غير مرئية ، وانتهوا إلى أن حركة المادة يمكن تحديدها مقدماً على وجه الدقة في عالم المرئيات طبقاً لقواعد الميكانيكا التقليدية ، ويمكن تحديدها على وجه الاحتمال في عالم الذرة طبقا لقواعد الميكانيكا الكوانطية ، وبهذا وضعوا النهاية الحاسمة للادعاء بأن المادة جدلية. ولكن هاتين الفقرتين ، حذفتا من الطبعة الثانية سنة ١٩٦٣م وما تلاها من طبعات.

وقد عقب الدكتور عصمت سيف الدولة في كتابه: (نظرية الثورة العربية)

---

١) (نظرية الثورة العربية الاسس)، ج١/١٢٨.

على قضايا المادية ، بقوله: لو قبل الجدليون الماديون العلم لفقدوا التعصب لنظريتهم، والتعصب لازم الماديين ولم يتخلوا عنه بزعم أنه ضروري لخدمة أغراض ثورية تقتضي انفعال الجماهير بها إلى أقصى حد ممكن. لذلك ركز الجدليون الماديون على النظرية عن طريق المطاعن التي وجهوها للمثالية... وعندما يقال: إنه ليس ثمة غير نظريتين : المادية والمثالية ، ثم تنهار المثالية من وجهة النظر المادية ، فإن المادية تكون قد انتصرت دون أن تتعرض هي ذاتها للاختبار ، وهي طريقة يفسرها السباب والشتائم المجردة من الموضوعية التي يكيلها بعض الماديين لغيرهم ، وأول سبة أن يتهموهم بأنهم مثاليون ، أي ينسبوهم إلى نظرية لا يمكن الدفاع عنها(١).

وخلاصة ما يمكن أن ننتهي إليه بعد أن تبين لنا أن الكون تحكمه علاقات التزاوج وليس التناقض كما يدعي الماديون ، وبعد أن ثبت لنا أن المادة لا تحتوي على النقائض الداخلية كما يزعمون ، فإن تطبيق قوانين المادية بالمفاهيم الجدلية الهيجلية الماركسية على الحياة الإنسانية ، أمر في غاية الفساد ، ومنهج واضح البطلان.

والكون المادي ، محكوم بالقوانين والسنن الربانية ، لا يخرج منها إلا بمشيئة الله ، فلا حرية له ولا إرادة. وهنا محل الخلاف بين الإنسان والمادة ، فالإنسان ذو حرية وإرادة ، والكون المادي لا حرية له ولا إرادة ، والمادة تتصرف تصرفاً واحداً في الظروف الواحدة ، بينما الإنسان يتصرف تصرفات مختلفة في ظرف واحد. إن من الخطأ البين ، القول: بأن قوانين المادة تنطبق على حياة الإنسان. وكل بناء أقيم على هذا الأساس غير العلمي ، لا يمكن أن يكون مقبولاً علمياً ، لأن تطبيق قوانين المادة على حياة الإنسان ، فاسد من وجهة النظر العلمية للخلاف الكبير بين المادة وقوانينها ، والإنسانِ وقوانينه ، ولا بد من أن يقف الماديون عاجزين ، وأن يتعرفوا بأن المادة مخلوقة وليست خالقة ، لأنها

---

١) عصمت سيف الدولة: (نظرية الثورة العربية الأسس) ، مرجع سابق ، ج١ ، ص ٩٥.

حادثة ، ومصيرها إلى الفناء ، لأنها إذا كانت أزلية ، فهي من ثم ليست أبدية ، وما دامت المادة وغيرها حادثة أي مخلوقة ، فالمخلوق لا يستطيع أن يصنع لنفسه قوانين يسير عليها ، فإن الله الخالق سبحانه وتعالى ، هو الذي أوجد لها القوانين التي تسير عليها ، والتي تحكم علاقات الكون كله. وإذا كان الخلق كما تنطق بذلك البراهين والدلائل في الطبيعة ، ناشىء عن إرادة ، فهذه الإرادة سبقت وجود المادة ، وعلى هذا ، فالعلم الإلهي سابق في الوجود على المادة ، والإنسان لا يفكر في العالم المادي فقط ، وإنما يصل إلى تجريدات ذهنية غير مادية. وخاصية التفكير في الإنسان ناشئة عن إرادة الله تعالى ، وليست مجرد نتيجة تلقائية لانعكاس حركة المادة على المخ ، والروح خلقها الله سبحانه وتعالى، وهي مجهولة لم يستطيع أحد اكتشافها.

[٦] فساد القول بنفي النفي :

هذا القانون ، قد سبقت لنا الإشارة إلى دلالته في الجدل المادي ، وهو عبارة عن اعتقاد الماديين ، بأن كل مرحلة من مراحل التطور التي يقولون بها سواء كانت اقتصادية أم فكرية ، تعقبها مرحلة أخرى هي أرقى منها وأسمى ، وبتعبير آخر: المرحلة التي تسبق الأخرى تعتبر اللاحقة نافية للسابقة ، والأولى تعتبر نفياً أو سلبا بالنسبة للمرحلة التي لحقتها ، وفي ضوء المعتقد المادي تعتبر المرحلة السابقة أدنى وأحط من اللاحقة ، ومن ثم ، فالمرحلة اللاحقة عندهم أعلى وأفضل ، أي أنه بحكم القول: بأن مقولة (نفي النفي) أو سلب السلب في الفكر المادي ، هي الاعتقاد بإحلال ظاهرة محل ظاهرة بينهما تفاضل ، فإن هذا الاعتقاد كان تمهيداً للتفكير المادي الماركسي ، الذي ذهب في تفسير التاريخ على ضوء مثل هذه الأسس في الجدل.

فقد انتهى ماركس إلى تصوره عن مراحل تطور الإنتاج الاقتصادي ، وتفسيره لأطوار التاريخ التي تعرضنا لها بالعرض والنقض ، وهي:

* أن نظام الرق ، أفضل من نظام المشاعية البدائية.
* وأن نظام الإقطاع ، أفضل من نظام الرق.
* وأن نظام الرأسمالية ، أفضل من نظام الإقطاع.
* وأن نظام الاشتراكية ، أفضل من نظام الرأسمالية.
* وأن نظام الشيوعية ، أفضل النظم المتقدمة ، ولذلك فلم يأت نظام آخر ينفيه (هكذا كانوا يعتقدون).

أما تطبيق قانون نفي النفي على المراحل المعرفية الثلاث ، فينتج:

* أن الفلسفة العقلية ، أفضل من الدين.
* وأن الفلسفة الوضعية ، أفضل من المعرفة العقلية ومن المعرفة الدينية، وأن الدين حسب هذا القانون ، هو أحد الدرجات الثلاث ...

ومن الواضح البين، تأثير داروين حتى على مثل هذا القانون، إذ نظرية التطور والانتخاب الطبيعي، تقول: باختيار الطبيعة للأصلح[1]. ومن ثم جاء الأصلح في التطور الاقتصادي، هو: الشيوعية العالمية

والأصلح في التطور المعرفي، هو المعرفة الوضعية الحسية...

ولذلك، فلن ينفي الشيوعية نظام آخر، لأنها أصلح النظم !! بزعمهم، ولن ينفي المعرفة الوضعية الحسية، معرفة أخرى، لأنها أصلح المعارف! حسب علمهم.

ومما يجدر ذكره، أن اعتقاد الماديين بمقولة: (نفي النفي) أي نسخ الجديد للقديم، أنهم يرون فيه الاستمرار الذي لا توقف له، لأن هذا الاستمرار الذي يقولون به، هو دستور التطور الدائم عندهم، كما أنهم فيما يعتقدون لا يرون في نسخ القديم أو نفيه عند إحلال الحادث محله القضاء على عناصره كلها بما فيها الصالح وغيره، بل هو نفي من شأنه أن يحتفظ بأفضل خصائص القديم، ويمتاز عليه بخصائص لم تكن، لذا يقول فلاسفة المادية: إن «نفي النفي الديالكتيكي يفترض النفي والمحافظة على حد سواء»[2].

هذه خلاصة موجزة كل الإيجاز، للجانب التاريخي من فلسفة ماركس، وهذا الجانب مقصور على التطور الاجتماعي الاقتصادي، وعلى التطور الاجتماعي المعرفي.

وهذان المظهران، لم يسلم واحد منهما من النقد والنقض، لا من خصوم الشيوعية فحسب، بل من الشيوعيين أنفسهم، مما اضطرهم إلى الانتقال من وصف القداسة الذي كانوا يضفونه على (ماركس) إلى موقف الدفاع عنه ومحاولة

---

1) روبرت تشارلز داروين: «أصل الأنواع» ترجمة إسماعيل مظهر، دار الآداب، بيروت، عام ١٩٥٩م، صفحات ٧٥، ٨٣، ١٠٥.

2) بودو سننبك وياخوت: «موجز المادية الديالكتيكية» دار التقدم، موسكو، عام ١٩٥٨، ص ١٠٦.

تنقية فلسفته من الأخطاء الجسيمة التي ظهرت في أثناء التطبيق وعلى أيدي ناقديه من غير الشيوعيين(١).

وقد يهون الخطب ، إذا اقتصر النقد الموجه إلى فلسفة ماركس على الجانب التاريخي الاقتصادي منها أو الجانب الفلسفي ، كما هو الحال معنا ونحن ننقض دعوى أو فرية: نفي النفي ، لأن ما قاله ، هو مجرد فروض وتخمينات ترجع إلى عصور لم يعها التاريخ وعياً كاملاً. ولكن ماركس ورط نفسه في توقعات عن المستقبل باءت كلها بالفشل وما يزال الواقع حتى في أقوى المجتمعات وأضعفها على حد سواء يضيف صوراً بعد صور من فشل التوقعات الماركسية عن المجتمعات الإنسانية وجهله بتاريخها ، فضلاً عن فساد توقعه بمستقبلها ، وبذلك ظهرت فلسفته وكأنها تخاريف كاهن غلبه الجهل ، فأفقده القدرة على ضبط الأفكار ودقة التعبير.

لكن دراسة مقولات الجدل الثلاث ، وخاصة فرية: (نفي النفي)، تؤكد سرقة المقولة: (نفي النفي) من (هيجل)، وإضافة مجموعة من التناقضات الماركسية إليها، بحيث أصبحت المقولة - بعد الإضافات الداروينية إليها أيضاً - تفسيراً للزعم الذي يقول: بالتطور من الأدنى إلى الأعلى ، ومن الأضعف إلى الأقوى.

وقد نسي الماديون سؤالاً تطرحه البداهة والفطرة حول قواعد الجدل الثلاث ، وهو: من الذي يخطط أو يوجد حركة المادة في قواعدها أو حركاتها الثلاث ؟؟

لقد نسي أئمة الفكر الماركسي ، عندما وقعوا من ميراث هيجل على أفضل ما تصوروه ، الأرضية الفلسفية الصالحة لأفكارهم المادية والاجتماعية والاقتصادية ، لقد نسوا أنه لا بد من بعض التعديل في تفصيل الثوب ، ليأتي

---

١) لينين: (الدفاتر الفلسفية)، مصدر سابق ج٢/٥٧.

صالحاً ولو في الجملة للمزاعم الجديدة. إنه من المسلّم به أن جميع أقطاب المادية الجدلية ، ينكرون ظاهرة (العلة الغائية) في الطبيعة وحركتها ، أيما إنكار(١). ولكنهم يذهبون في ربط حركات المادة وتطورها بالغاية مذهباً يقيمونها مقام الوعي الإنساني في أرقى نشاطاته وأتم أحواله ، وهو مذهب يشتط فيه الماديون حتى عن الحدود التي يقف عندها القائلون بظاهرة العلة الغائية في الكون. والسؤال الذي لم يجب عليه أقطاب المادية هو: هل صحيح مزاعمهم في أن سير الطبيعة في مختلف عصورها وأطوارها محكوم عليه بالتنقل ضمن درجات هذا السلم المزعوم؟ فهي دائماً تحول نفسها - متمثلة في شتى جزئياتها المادية - من الحالة البدائية البسيطة إلى حالة أخرى تناقضها ، ثم ترتد على نفسها ثانية في تركيب يضم البدائي القديم مع الطور التحسيني الجديد الذي يقولون به ، ثم لا تلبث أن تدفع نفسها في السلم ذاته تطلعاً نحو وضع أفضل ، وهكذا دواليك....؟

إن هذا الزعم المادي خاطىء من أساسه ، وإن العلم الذي ادعوا أن معتقداتهم نتيجة لمقرراته يثبت عكس ذلك تماماً ، إذ من المعلوم عند علماء الطبيعة والفلك أن مادة الكون الصلدة آخذة في الانحلال والتلاشي أثناء تحولها إلى إشعاع. ومن المعلوم أن وزن الشمس كان يزيد على ما هي عليه اليوم بآلاف أو ربما بملايين الأطنان ، فإذا عرفنا أن الشمس هي التي تمد هذه الطبيعة بمعظم عوامل التماسك والحياة ، عرفنا أن الخط البياني في سير الطبيعة عموماً ، إنما هو خط منحدر إلى الأدنى ، وليس متصاعداً ، في جملته ، إلى الأعلى ، كما تزعم مقولات الجدل المادي ، وخصوصاً مقولة (نفي النفي)(٢).

ومن المعلوم أيضاً ، أن الطاقة إذ تتحول من شكل إلى آخر ، إنما تتحول - غالباً - من الشكل الأعلى إلى الأدنى ، أي من الأقوى إلى الأضعف ، إلا عندما

---

١) لينين: (الدفاتر الفلسفية)، مصدر سابق ، ج٢/٥٧.

٢) المصدر السابق ، ج٢/٥٨.

تتحقق عوامل خارجية من شأنها أن تفعل العكس ، فطاقة النور مثلاً ، أغنى من طاقة الحرارة ، كما هو معروف. ومن السهل أن تتحول ألف وحدة من طاقة النور إلى ألف وحدة حرارية ، وذلك بتوجيه مقدار من النور إلى سطح بارد أسود مثلاً ، ولكن تحويل هذه الوحدات الحرارية إلى طاقة من النور مستحيل. فأين معدلات الجدل المادي؟

ومع ذلك ، فإننا إذا عرفنا أن كلاً من النور والحرارة ، هو ينبوع الطاقة للأشياء الأخرى ، عرفنا أن هذا الخط المنحدر فيما يتعلق بتحولاته من الأقوى إلى الأضعف ينعكس على سائر الأشياء التي تعيش على غذاء من الحرارة والنور ، وقد يخيل للبعض بأن إشعال الحطب أو الفحم يخالف هذه الظواهر التي تقول بالتحول من الأقوى إلى الأضعف ، إذا تخيل البعض من الناس أن الحطب قد اختزن حرارة الشمس في جوفه ، وها هي ذي قد تحولت ثانية بواسطة الاحتراق إلى نور.

والحقيقة العلمية ، تقول: إن ما تشعه الشمس ، هو مزيج من الحرارة والنور معاً ، فما يختزنه كل من الفحم والحطب ، وهو عبارة عن أطوال مختلفة من النور والحرارة معاً ، فإذا ما أحرق الحطب أو الفحم أمكن الحصول على ما كان مخزوناً فيه ، والذي تحصّل عند الإحراق ليس حرارة تحول عند الحرق إلى نور.

ثم من المعلوم أيضاً ، أن ذرات الراديوم وغيره من المواد المشعة ، تتفكك بمرور زمن عليها ، وتستحيل إلى ذرات من الرصاص والهليوم. وقد حاول العلماء أن يعلموا ، ولو على وجه التقريب: المقياس الزمني الذي تتحول فيه كمية معينة من ذرات الراديوم إلى رصاص ، ليتخذوا من كمية الرصاص الموجود في مكامن المعادن المختلفة مقياساً يوضح عمر هذا الكوكب الأرضي إلى اليوم ، وما رأى العلماء يوماً: أن الرصاص والهليوم قد عاد كل منهما فتحول ذات يوم - ولو في ذرة واحدة منه - إلى الراديوم ذاته الذي انحدر منه ، فضلاً عن أن يعود إليه بتركيب أغنى وأفضل!.. ومن الممكن أن نقول ذلك أيضا في حياة الإنسان

وجسمه: إن نسيج الخلايا لايفتأ يقوم بوظيفته ، ضمن الشروط والظروف المعروفة، وتستمر عملية التجديد فيه إلى ميقات محدود. حيث لا تلبث أجهزة الجسم كلها أن تتقاصر عن أداء وظيفتها فتتناقص الحرارة فيه ، وتعجز الأجهزة عن استخراج الحرارة اللازمة للجسد والخلايا. وينتهي ذلك بوقوف كل شيء عن أداء وظيفته التي كان دائبا عليها ، حيث يتحقق الموت الذي لا مفر منه لكل كائن حي.

وخلاصة هذه الحقائق العلمية: أن خلايا الجسم تتجدد ، باستمرار ، ولكن ضمن خط عام يتجه بمجموعه نحو الركود والانمحاق ، لا كما تدعي قواعد الجدل المادي التي يلوكها الماركسيون الماديون. فأين هو تطبيق نظام الديالكتيك المادي في حياة الإنسان؟ وأين هي قواعد الجدل الذي تقول به الماركسية في تفسير التاريخ الإنساني والوجود؟؟(١).

وإذا نظرنا إلى أقوى مغالطات أو قل مفتريات (إنجلز) في مقولة: (نفي النفي) ومزاعمه في تطبيقها على الطبيعة، فإن المثال المفضل عنده وعند الماديين جميعاً ، هو من عالم (النبات). وهذا المثال ، هو (حبة الشعير) وفي ذلك يقول إنجلز:

«إذا ماصادفت مثل هذه الحبة من الشعير شروطاً هي طبيعية بالنسبة إليها، إذا ماسقطت في تربة مناسبة ، فإنها تجتاز إذن ، تحت تأثير الحرارة والرطوبة تحولاً نوعيا ، فتنتشي ، وعندئذ فإن الحبة بحد ذاتها تكف عن الوجود ، إنها تنبت وفي مكانها تظهر النبتة التي نشأت عنها ، ولكن ما هي العملية الحياتية الطبيعية لهذه النبتة؟ إنها تنمو وتزدهر وتلقح ، وأخيراً تنتج من جديد حبوب الشعير. ولا تكاد هذه الحبوب تنضج».

وهكذا ، يفصل إنجلز في تصويره لمقولة: «نفي النفي» من مثال حبة « الشعير»

---

١) تيودورا ويزرمان: «تطور الفكر الفلسفي» ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ، عام ١٩٧٧ ، طبعة أولى ، ص٢٤١.

وهو تناول يباهي به دعاة المادية ، ولماذا؟ لأن مثال حبة الشعير أو الحنطة لا يدخل في إطار نطاق قانون الديالكتيك الذي يقولون به: «نفي النفي»، لأن الحبات الجديدة التي أنتجتها (نبتة الشعير) ليست صعوداً بالتركيب إلى ما هو أغنى في ضوء ماتزعم المقولة المادية: (نفي النفي).

إن حبات الحنطة والشعير والأرز ونحوها ، هي هي ، منذ أقدم الأزمان إلى اليوم. ولم تحقق عمليات الزرع المتلاحقة لها إلا رجوعاً دائرياً إلى أصلها ذاته ، فأين هو الصعود الناتج عن نفي النفي الذي يقول به قانون الديالكتيك ، وهي هنا حبة الشعير المستهلكة في الأرض - بتركيب جديد ، أغنى من ذي قبل؟

إنه من اليسير الآن ، أن يقال لإنجلز ولكل الماديين القدامى والمحدثين: إن الذي يقولونه عن القمح أو الشعير مثلاً ، ينطبق بذاته على كل أصناف النبات والأشجار المثمرة ، ولكن لايفيدهم شيئاً في دعم تصوراتهم هذه. ذلك لأن الشجرة - أي شجرة - إنما تقدم ثمارها التي وصف إنجلز حركتها (الديالكتيكية) ، ضمن سلطان قانون لا يتبدل ، وهو أن الشجرة تتمطى نحو القوة والنمو ، ثم ماتلبث ، بعد حين أن تتراجع نحو الضعف والشيخوخة والذبول ، ثم تيبس وتصبح حطباً للحريق... فما قيمة تلك الحركة التي يدعيها الماديون (ولتكن ديالكتيكية كما يحب الماركسيون لها أن تكون) عندما يحتويها هذا القانون البدهي المعروف ، الذي يسير بالشجرة كلها نحو الفناء والانتهاء ، أي ضد الجدل الذي يقولون به بشكل كلي وحاد؟

وأما في عالم الحيوان ، فإن سائر أئمة المادية الجدلية ، وفي مقدمتهم إنجلز (١) يرون في نظرية التطور التي طرحها داروين الدليل على ديالكتيكية الإنسان من حيث نشأته وتطوره.. كما يرون في قصة الفراشات ونشأتها من البيوض ، ثم تزاوجها وموتها عقب عملية التزاوج.. أنه المثال الثاني لسلطان الديالكتيك على مملكة الحيوان.

---

١) إنجلز: (ضد أنتي دوهرنغ)، فصل الجدلية ، إنكار الإنكار ، مرجع سابق ، ص ٦٧.

ونقض هذا الاستطراد الخاطىء في سوق الأدلة والبراهين ، هو على غرار نقض مقولة القمح والشعير: إنه من البداهة «العلمية» «أن جوهر» «الفراشات» أياً كانت الطريقة التي تتكاثر بها ، لم يختلف عما كانت عليه منذ أقدم الأزمنه إلى اليوم. فالديالكتيك (المدعى) لم يدر بالفراشات ، أو لم يصعد بها نحو التطور من شكل أدنى إلى شكل أرقى[1].

وأما تطبيق الديالكتيك على الإنسان من حيث تطوره ونشأته اعتماداً على مقولات (داروين) في التطور ، فهو قول بغير علم ولا عقل ، لأن الماديين الماركسيين حيال نظرية داروين ، لايملكون إلا التضحية بأحد شيئين في سبيل الحصول على الشيء الآخر. فإما أن يضحوا بدعوى الجدلية فيما يتعلق بنشأة الإنسان، ويعرضوا عن نظرية داروين والانتصار لها ، وعندئذ يمكن أن تسلم لهم دعوى القفزة في التطور. وإما أن يضحوا بدعوى القفزة في سبيل أن يحصلوا على مثال يدعم تصورهم الجدلي بالنسبة لنشأة الإنسان ، وعندئذ يمكنهم أن يجدوا في نظرية داروين مايسعفهم. فإذا بقيت نظرتهم إليها متسمة بقدر كبير من السطحية والسذاجة. والشأن في مثل هذه النظرة أن تستمر لبعض الوقت. وفي نقض هذه المزاعم المادية ، يقول الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي:

«ما من مرجع من المراجع المتعلقة بالجدلية المادية ، من وجهة نظر القائلين بها ، إلا ويمجد نظرة داروين هذه في الجملة. ويرى فيها المعجزة الكبرى والآية العظمى التي لم تظهر إلا لتثبت للناس أحقية الديالكتيك ورسوخ سلطانه في مملكة الكائنات كلها. فإذا سرنا في ركاب هذه المعجزة بضع خطوات ، وفرضنا أنها صحيحة كل الصحة ، فما الذي سنراه؟.. لسوف نرى أن هذه المعجزة تنادي بأفصح لسان وأبلغ بيان ، بأن التطورات التي تتم في جواهر الأشياء إنما تنضج عواملها تدريجياً وتتحقق هي أيضاً تدريجياً ، بدون أي قفزة ،

---

١) محمد سعيد رمضان: (كبرى اليقينيات الكونية) ، دار الفكر ، عام ١٩٧٩ ، طبعة رابعة، طبع دمشق، صفحة ٢٧١.

ذلك لأن فكرة تطور الإنسان، وغير الإنسان من مختلف الكائنات الحية. هكذا تقول وتقرر. من ذا الذي رصد الساعة التي قفز فيها الكائن الذي غدا اليوم إنساناً من حلقة إلى أخرى؟.. ومتى قال داروين ذلك؟.. ليس في كتاب: (أصل الأنواع) إلا التأكيدات المتتالية بشتى الأدلة والأساليب على عكس دعوى القفزة تماماً، وهو ماينكره أنصار المادية الجدلية غاية الإنكار، وينعتونه بالنظرة المبتذله للتطور».

الحقيقة التي لاريب فيها، عند جميع العلماء المعنيين بهذا الشأن، أن شيئاً من نظريات التطور لم يبلغ الدرجة التي يمكن للباحث أن يستند إليها في أي مسألة علمية. وليس من المبالغة أن نقول: إن هذه النظريات كلها ـ بدءاً من الماركسية، إلى الداروينية، إلى الداروينية الحديثة ـ لاتزال واقعة عند طور الفرضية فقط. هذا إذا أحببنا أن نعرض، لسبب أو لآخر، عن الأدلة العلمية المختلفة التي تتابعت على نقضها»(١).

وإن داروين نفسه، هو أول من يقرر ذلك في كتابه: «أصل الأنواع»، فالرجل لم يزد على أنه طرح فكرة «لامارك» بشكل ربما كان أقرب إلى القبول في الميزان العلمي بنظره. ثم إنه أخذ يحذر، مرات عديدة، في كتابه، من أن يفهم كلامه على أنه قرار علمي غير خاضع للنقض أو النظر. بل إن الرجل ألح على ما هو أبلغ من ذلك(٢). فقد عرض أثناء فرضيته لتطور الأنواع من بعضها، لمشكلات تعترض فرضيته وتنقضها، فاعترف بأنه لا يستطيع أن يقدم أي جواب عليها. كرر ذلك أكثر من مرة في كتابه.

---

١) محمد سعيد رمضان البوطي: (المرجع السابق)، ص ٢٧٣.

٢) يمكن الرجوع بنوع من التفصيل إلى ماكتبه حول هذا الموضوع عباس محمود العقاد في كتابه: "عقائد المفكرين في القرن العشرين"، مرجع سابق، صفحات ٥٧، ٦٣، ٧٢، ٧٩.

فهو يورد مرة على فرضيته ، الإشكال التالي: إذا كان مبدأ الاصطفاء الطبيعي ، هو مبعث التطور المستمر للكائنات الحية ، وكان هذا التطور يتجه دوماً شطر ماهو الأصلح ، فلماذا لا نجد القوى العاقلة في كثير من الحيوانات أكثر تطوراً وارتقاء من غيرها ، مادام هذا الارتقاء ذا فائدة لمجموعها؟.. ولماذا لم تكتسب القردة العليا من القوى العاقلة بمقدار ماكتسبه الإنسان مثلاً؟.. ثم يجيب على هذا الإشكال بالعبارات التالية:

«إننا لاينبغي لنا أن نعيش على جواب محدود معين على هذا السؤال ، إذا ماعرفنا أننا لا جرم نعجز عن الإجابة على سؤال أقل من هذا تعقيداً (١).

ثم إنه ضرب أمثلة كثيرة للمشكلات التي هي أقل تعقيداً من المشكلة التي ذكرها ، منها أننا قد عثرنا على هياكل لحيوانات تعود إلى ماقبل العصر الجليدي. ولدى النظر تبين أنها لم تختلف اليوم عما كانت عليه قط ، ومنها أن أثر الانتخاب الطبيعي مادام بالغاً سلطانه إلى تلك الحدود البعيدة ، فلماذا لم يستحدث في أنواع معينة تراكيب ، إن استحدثت فيها ، كانت ذات فائد كبيرة لها؟... ثم يجيب على هذه المشكلات كلها بالكلمة التالية:

(إن مما يضاد بديهة العقل ، أن نحاول الإجابة على هذا السؤال وأمثاله إجابة بينة ، إذا ما قدرنا مبلغ جهلنا بتاريخ كل نوع من الأنواع)(٢).

إذن ، فإن على أئمة المادية الجدلية ، إذا كانوا مصرين على عدم التخلي عن الفرضية الداروينية حول أصل الأنواع ، وعلى التمسك بها كسباً من أكساب الديالكتيك - عليهم أن يتصدوا للإجابة على هذه المشكلات التي أعلن داروين

---

١) روبرت تشارلز داروين: (أصل الأنواع) ترجمة إسماعيل مظهر ، مكتبة النهضة ، بيروت ، بغداد، بدون تاريخ ، صفحة ٤٢١ وتعتمد أيضاً على طبعة دار الآداب ، بيروت ، عام ١٩٥٩.

٢) المرجع السابق ، ص ٤٤٧.

عجزه عن تقديم حل لها: لماذا لم تتطور الحيوانات التي عثر على هياكل لها تعود إلى ماقبل العصر الجليدي وبقيت على حالتها إلى اليوم؟.. وأين هو سلطان القفزات الديالكتيكية عليها..؟.. لماذا لم تتطور القوى العاقلة في كثير من الحيوانات ، كما تطورت عند الإنسان ، مع تهيؤ الفرص السانحة لها جميعا؟.. لماذا نجد اليوم كلاً من الأصلح والصالح والفاسد ، يواكب الواحد منهم الآخر في دروب الحياة ، بدءاً من الهلاميات إلى الإنسان ، دون أن يقضي القوي منها على الضعيف خلال ملايين من السنوات المنقرضة (إن صح هذا التصور) طبقاً لما تقرره فرضية التطور الداروينية من أن البقاء إنما يكون للأصلح؟.. وأين هو أثر الدفع الديالكتيكي على تلك الأصناف المختلفة ، والتي كتب عليها أن تبقى حبيسة في قاع التخلف ، مع أن السلم اللولبي إنما جاء لنشل المادة بكل أصنافها (على حد مايؤكده الماركسيون) من التقوقع والجمود ، ودفعها نحو الأفضل عن طريق الأطروحة ، فالطباق ، فنفي النفي؟..

ثم أين هي القفزات التي قفزتها الأصناف ، خلال انتقالها من كيفية إلى أخرى ، وهل وعى التاريخ أو رصد شيئاً من ذلك.. وما هو موقفهم من داروين الذي يأبي إلا أن يحرجهم ويلح على أنها أطوار تدريجية خالصة؟(١).

وهكذا ، فليس في شيء من نظرية التطور التي تصورها داروين ، أو من كان قبله ، أو من جاء من بعده ، ما يفيد أئمة الماركسية لدعم شيء من أركان المادية الجدلية بوجه من الوجوه ، بل الأمر - كما تبين - يجري على العكس تماماً من ذلك ، فهو يوقعهم في حرج شديد لا مناص لهم منه.

---

١) د. محمد سعيد رمضان البوطي: (كبرى اليقينيات الكونية) ، ط٤ ، مرجع سابق ، صفحة ٢٧٢.

وبعد: فقد ظهر لنا من خلال هذا العرض المفصل لموضوع: (الفكر المادي المعاصر في البلاد العربية) أن هناك حقائق كثيرة أبرزها البحث تتصل بهذا الفكر وبوجوده - ممثلاً في تيارات فكرية إيدلوجية وأحزاب سياسية وعقائدية - في البلاد العربية.

ومن هذه الحقائق التي أبرزها مسار المادة العلمية: أن هذا الفكر المادي طارئ ودخيل على البلاد العربية، وأنه لايتصل بعقائدها ولاتراثها، وليست له جذور في تاريخها الأصيل، وأن الذين نقلوا بعض جراثيم هذا الفكر في كتاباتهم، كانوا مهزومين أمام الحضارة الغربية وتياراتها الاجتماعية، وكان بعضهم وبخاصة الذين تبنوا هذا الفكر بالجملة من أبعد الناس عن الفقه الصحيح في الإسلام أو الانتماء لدين الأمة وحضارتها.

كما ظهر: أن كثيراً من اليهود والنصارى كانوا وراء الترويج لهذا الفكر بهدف صرف مثقفي الأمة وقيادتها عن الإسلام، وقد تعاونت الصليبية العالمية مع هؤلاء المحسوبين على الإسلام أو العروبة، كما أن المناخ الفكري والسياسي أتاح لدعاة الفكر المادي في بعض البلاد العربية الجهر بدعوتهم والسيطرة بها وساعد على ذلك سقوط الخلافة العثمانية، وتفتت الأمة العربية، وظهور الجماعات اليهودية والصحف الموالية للتغريب.

ومن الحقائق التي تستحق أن نبرزها أيضاً، أن هذه الهجمة المادية، قد دفعت الغيورين على الإسلام والواعين بحقائقه إلى الجهاد بالعلم والفكر ضد هذه الغارة.

ومع الأسف الشديد، فقد قامت الأقليات غير المسلمة التي تعيش في بعض البلدان العربية بعمل متطرف ضد الإسلام والمسلمين، وتبنت المذاهب المادية من شيوعية وقومية واشتركية وتنصيرية، لتساعد على تفتيت الأمة وتحقيق تشرذمها بعيداً عن دين الوحدة والتوحيد.

ومن الحقائق التي أبرزها البحث في هذا الباب: أن الاستعمار العالمي الذي سيطر على معظم البلاد العربية قد خطط بدهاء لنشر الفكر المادي ، ولهذا الغرض أنشأ مؤسسات تعليمية وتنصيرية وعلمانية ، كما اصطنع قيادات فكرية تنشر الفكر المادي ، فأرسل الإرساليات التنصيرية ، وقدم المعونات العينية والمادية لجماعات التنصير والتغريب ، وساعد على مقاومة الحركات الإسلامية وتشويهها. وفي المقابل ساعد على إنشاء عدد من الأحزاب الشيوعية والقومية ، ولاسيما في لبنان ومصر والعراق ، وفي غيرها.

وقد كان لهذه المؤسسات المدعومة استعمارياً - تعليماً أو فكراً أو أحزاباً - أثرها الخطير في انتشار الفكر المادي الذي كاد يهز ثوابت الأمة الإسلامية وانتمائها الحضاري ، لولا أن قيض الله لهذه الامة رجالاً جاهدوا بكل الوسائل العلمية والتربوية ضد هذا المخطط الاستعماري الرهيب.

ومن الحقائق التي ظهرت ، تبعية الأحزاب الشيوعية والقومية والاشتراكية لأعداء الأمة من الشرق والغرب ، تبعية ترقى إلى الخيانة العظمى للإسلام والمسلمين. وقد تسببت هذه الأحزاب في هزيمة ١٩٦٧م وفي ضياع فلسطين وفي تمزيق العرب تمزيقاً شديداً.

ومن المجالات التي حاول الغزو المادي تشويهها: أصول العقيدة الإسلامية ، والنظم التشريعية ، ومنظومة القيم والأخلاق الإسلامية ، ومناهج التربية والتعليم ، ومنظومة المعارف والثقافة ، ومحاولة فصل الدين عن الحياة العامة ونشر الانحلال ، وإقامة روابط المجتمع بعيداً عن رابطة الأخوة الإسلامية ، فضلاً عن تفسير الخلق والحياة والتطور تفسيراً مادياً (وضعياً داروني).

ويجب أن نسجل هنا ، أن هذه الصور من التزييف المادي ، كان لها تأثيرها الضار في المعرفة والتربية والثقافة. ومع أنها أضاعت عدة عقود من

حياة الأمة ، وجلبت كثيراً من صور التخلف والهزيمة ، إلا أن الله رحم هذه الأمة فقام كثير من العلماء بفضح هذه المخططات ، وهذه النظريات ، وبخاصة نظريات الفكر المادي الماركسي ، مثل قوانين: وحدة الأضداد ، ونفي النفي ، وتحول التغيرات الكمية إلى تغيرات كيفية ، فضلاً عن بقية الآراء الماركسية الأساسية، كالقول بقدم المادة وأسبقيتها على الفكر وقدم العالم. وقد كان الفكر الإسلامي قويا في مواجهة هذه النظريات ، كما كان قويا في مواجهة أفكار داروين وكونت ، وفي إظهار حقائق الإسلام في كل هذه الميادين ، حتى أذن الله بهدم الفكر الماركسي عالمياً - نظريا وتطبيقياً - كما سقطت الأفكار الاشتراكية التابعة له ، وكذلك الأفكار القومية التي ظهر فسادها للعرب أجمعين من خلال ظهور تبعيتها للاستعمار الصليبي وآثارها المدمرة في الواقع العربي المعاصر.

وبإيجاز: لقد سقط الفكر المادي كله إلى مستنقع من الأزمات والتناقضات ، ولن تصلح البدائل العلمانية التي يقدمها ، وسوف يتحقق في القريب بإذن الله وعد الله في كتابه الكريم:

﴿هو الذي أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون﴾(١).

﴿فأما الزبد فيذهب جفاءً وأما ماينفع الناس فيمكث في الأرض﴾(٢).



---

١) سورة الصف ، الآية ٩.

٢) سورة الرعد ، الآية ١٧.